I 8073

Revista de filosofie

DIN SUMAR:

O VIZIUNE DIALECTICĂ, SISTEMICĂ LA TEMELIA MARILOR ÎNFĂPTUIRI ȘI PERSPECTIVE ALE ROMÂNIEI

Vasile Rus

PERSPECTIVĂ DIALECTICĂ ȘI CREATIVITATE ÎN DOMENIUL TEORIEI

Gh. Epure

DIALECTICA PREZENTULUI, TRECUTULUI ȘI VIITORULUI ÎN PROGRAMELE CONGRESULUI AL XIII-LEA

Constantin Borgeanu

CONCEPȚIA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN, A SECRETARULUI SĂU GENERAL, TOVARĂȘUL NICOLAE CEAUȘESCU, DESPRE PATRIE ȘI PATRIOTISMUL SOCIALIST

Elena Florea

CONCEPȚIA UMANISTĂ, REVOLUȚIONARĂ A TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU PRIVIND FORMAREA OMULUI NOU ȘI A PERSONALITĂȚII UMANE

Eugenia Ștefan

DIN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

REPERE BIBLIOGRAFICE

OPINII DESPRE CĂRȚI

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

1 *ianuarie — februarie* 1985

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1930

0 IUI. 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale. Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii „Rompresfilatelia" — Departamentul Export-Import Presă. P.O. Box 12—201, telex 10370 prsfi r—București 78104, Calea Griviței 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: str. Schitu Măgureanu nr. 1, București, Sectorul 5, telefon: 15.71.83.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à Rompresfilatelia Département Export-Import Presse, P.O. Box 12—201, telex 10376 prsfi r Bucarest 78104, Calea Griviței 64—66.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

8073

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

2014

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXXII Nr. 1 1985

2022

SUMAR

- VASILE RUS, O viziune dialectică, sistemică la temelia marilor înfăptuiri și perspective ale României 5
- GH. EPURE, Perspectivă dialectică și creativitate în domeniul teoriei 11
- CONSTANTIN BORGEANU, Dialectica prezentului, trecutului și viitorului în programele Congresului al XIII-lea 17
- ELENA FLOREA, Concepția Partidului Comunist Român, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, despre patrie și patriotismul socialist 25
- EUGENIA ȘTEFAN, Concepția umanistă, revoluționară a tovarășului Nicolae Ceaușescu privind formarea omului nou și a personalității umane . . 30

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

- VIOREL CHIRILĂ, Observații privind statutul teleologic al praxisului 35
- NICULAE BELLU, Faptul moral ca dimensiune ontologică în structura acțiunii umane 40
- IOAN BIRIȘ, Totalitate și complementaritate 46

DIN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

- ELENA GHERAN-MEWES, Luminism și radicalism revoluționar în marea răscoală populară de la 1784 54
- ROBERT PĂIUȘAN, Formarea unui gînditor: P. P. Negulescu 1889—1894 (Întregiri biografice) 62

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

- FLORIN GEORGESCU, Dedublarea religioasă a existenței 72

OPINII DESPRE CĂRȚI

- PETRU IOAN, Limbaj și ontologie 78
- ȘTEFAN AFLOROAEI, Conversiuni în filosofia veacului XX. Linii ale pluralizării „diferenței ontologice" 81
- IANCU LUCICA, Logică și consonantism 84

REPERE BIBLIOGRAFICE

- * * * *Perspectivă filosofică în abordarea fenomenelor sociale*, București, 1983 (DUMITRU GHEORGHIU); * * * *Marx, contemporanul nostru*, București, 1983 (LAURENȚIU VASILIU); **Paul Dobrescu**, *Tehnocrație și putere politică*,

36417.

Bucureşti, 1983 (CĂLIN ANASTASIU); **Titu Popescu**, *Concepte şi atitudini estetice*, Bucureşti, 1983 (ION DUR); * * * *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 12—15, München (ALEXANDRU BOBOC); **Giancarlo Penati**, *L'anima*, Brescia, 1982 (N.I.M.). 89

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

• În întîmpinarea celui de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român (sesiune ştiinţifică) (*E.F.*); „Direcţii fundamentale în logica contemporană" (Dezbatere) (*Călin Candiescu*); Notă; „Filosofia şi ştiinţele" (Dezbatere); Sesiune de comunicări: „Istoria şi filosofia ştiinţei" (*E.F.*); „Socialismul şi pacea" (*Al. B.*); Scurte note şi informări 100

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXII № 1 1985 г.

СОДЕРЖАНИЕ

● ВАСИЛЕ РУС, Диалектическая, системная концепция — основа крупных достижений и преспектив Румынии 5
● Г. ЕПУРЕ, Диалектическая перспектива и творческий дух в области теории 11
● КОНСТАНТИН БОРДЖЕАНУ, Диалектика настоящего, прошлого и будущего в программе XIII-го съезда РКП 17
● ЕЛЕНА ФЛОРЯ, Концепция РКП и ее генерального секретаря Николае Чаушеску о родине и социалистическом патриотизме 25
● ЕВГЕНИЯ ШТЕФАН, Революционный, гуманистический характер концепции товарища Николае Чаушеску о формировании нового человека, новой человеческой личности 30

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● ВИОРЕЛ КИРИЛЭ, Замечания по поводу телеологического статуса практики 35
● НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Моральный поступок в качестве онтологического фактора в рамках структуры деятельности человека 40
● ИОАН БИРИШ, Тотальность и дополнительность 46

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● ЕЛЕНА ГЕРАН-МЕВЕС, Просвещение и революционный радикализм во время крупного народного восстания 1784 г. 54
● РОБЕРТ ПЭЙУШАН, Путь формирования мыслителя: П. П. Негулеску, 1889—1894 гг. 62

РАЗУМ И ВЕРОВАНИЕ

● ФЛОРИН ДЖОРДЖЕСКУ, Религиозная двойственность существования . 72

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● ПЕТРУ ИОАН, Язык и онтология 78
● ШТЕФАН АФЛОРОАЕЙ, Конверсии в философии XX в. 81
● ЯНКУ ЛУЧИКА, Логика и консонантизм 84

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ 89

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 100

Rev. filos., XXXII, *1*, p. 1—106, Bucureşti, 1985

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXXII N° 1 1985

SOMMAIRE

• VASILE RUS, Une vision dialectique, sistémique à la base des grandes réalisations et perspectives de la Roumanie 5

• GH. EPURE, Perspectives dialectiques et créativité dans le domaine de la théorie 11

• CONSTANTIN BORGEANU, La dialectique du présent, du passé et du futur dans les programmes du XIIIe Congrès 17

• ELENA FLOREA, La conception du Parti Communiste Roumain, de son Secrétaire Général, le président Nicolae Ceaușescu, au sujet de la patrie et du patriotisme socialiste 25

• EUGENIA ȘTEFAN, La conception humaniste, révolutionnaire du président Nicolae Ceaușescu concernant la formation de l'homme nouveau et de la personnalité humaine 30

NOTES PHILOSOPHIQUES

• VIOREL CHIRILĂ, Remarques concernant le statut téléologique de la praxis 35
• NICULAE BELLU, Le fait moral en tant que dimension ontologique dans la structure de l'action humaine 40
• IOAN BIRIȘ, Totalité et complémentarité 46

ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

• ELENA GHERAN-MEWES, Illuminisme et radicalisme révolutionnaire dans la grande revolte populaire de 1784 54
• ROBERT PĂIUȘAN, La formation d'un penseur: P. P. Negulescu 1889—1894 62

RAISON ET CROYANCE

• FLORIN GEORGESCU, Le dédoublement religieux de l'existence 72

OPINIONS SUR LES LIVRES

• PETRU IOAN, Langage et ontologie. 78
• ȘTEFAN AFLOROAEI, Conversions dans la philosophie du XXe siècle. Lignes de pluralisation de la „différence ontologique" 81
• IANCU LUCICA, Logique et consonantisme 84

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES 89

LA VIE SCIENTIFIQUE 100

Rev. phil., XXXII, *1*, p. 1—106, Bucarest, 1985

O VIZIUNE DIALECTICĂ, SISTEMICĂ, LA TEMELIA MARILOR ÎNFĂPTUIRI ȘI PERSPECTIVE ALE ROMÂNIEI

Documentele Congresului al XIII-lea al Partidului Comunist Român — purtînd insemnul gîndirii novatoare a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — sînt documente programatice de o inestimabilă valoare teoretică și practică, modele de abordare dialectică exemplară a societății socialiste românești și a tumultuoasei noastre epoci. Magistralul Raport al tovarășului Nicolae Ceaușescu, celelalte documente dezbătute și adoptate de Congresul al XIII-lea al partidului reprezintă o *expresie strălucită a aplicării creatoare a concepției materialist-dialectice și istorice la condițiile concrete ale țării, a caracterului științific, realist al politicii partidului, a gîndirii profund revoluționare a secretarului general al partidului.*

Caracterizîndu-se printr-o viziune dialectică și, totodată, sistemică, integratoare și procesuală, documentele Congresului al XIII-lea au evidențiat marile și profundele schimbări revoluționare ce au avut loc în economia națională și în structura socială, în gîndirea și în modul de existență al oamenilor, în întreaga fizionomie a societății socialiste românești. Realizările remarcabile dobîndite în actualul cincinal în dezvoltarea impetuoasă a forțelor de producție, a industriei și a agriculturii, în perfecționarea relațiilor de producție și sociale, succesele obținute în dezvoltarea învățămîntului, științei și culturii, creșterea susținută a avuției naționale, ridicarea puternică a nivelului de trai material și spiritual al întregului popor, reprezintă o *strălucită confirmare a temeiniciei obiectivelor fundamentale ale politicii Partidului Comunist Român.* „Mersul nostru neabătut înainte, arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, este rodul activității tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, a întregului popor, strîns unit în jurul partidului — forța politică conducătoare a națiunii noastre socialiste" [1].

Directivele Congresului al XIII-lea al partidului privind dezvoltarea economico-socială a României în cincinalul 1986—1990 și în deceniul 1991—2000 deschid noi și luminoase perspective progresului multilateral al societății noastre socialiste.

În precizarea tabloului de ansamblu al dezvoltării patriei noastre, în stabilirea obiectivului fundamental și a sarcinilor de bază ale trecerii la cea de-a treia etapă a realizării Programului partidului, documentele partidului nostru pornesc de la necesitatea înțelegerii societății socialiste

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1984, p. 14—15.

ca un sistem puternic integrat, în cadrul căruia are loc o dezvoltare armonioasă a tuturor elementelor sale componente. Obiectivul fundamental strategic al cincinalului 1986—1990 îl constituie continuarea fermă a politicii de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a patriei noastre spre comunism.

Avîndu-se în vedere importanța covîrșitoare pe care o are producția materială, Directivele Congresului al XIII-lea al partidului acordă *o atenție prioritară amplificării acțiunii factorilor intensivi, calitativi, de eficiență, rentabilitate și competitivitate.* Dezvăluind trăsăturile definitorii ale realizării unei creșteri economice intensive, tovarășul Nicolae Ceaușescu subliniază în Raportul prezentat în fața forumului comuniștilor români că înfăptuirea acestui obiectiv necesită : lărgirea în continuare a bazei energetice și de materii prime — condiție hotărîtoare pentru progresul întregii economii naționale ; modernizarea structurilor de producție ; ridicarea permanentă a nivelului tehnic și calitativ al produselor ; sporirea productivității muncii ; accentuarea specializării și integrării producției în vederea utilizării cu maximum de randament a capacităților ; economisirea strictă și valorificarea superioară a materiilor prime, combustibililor și energiei ; reducerea costurilor de producție.

În contextul acestor idei-forță se înscriu organic *orientările științific fundamentate ale dezvoltării industriei și agriculturii și ale asigurării unui raport optim între aceste două ramuri de bază ale economiei naționale, aflate într-o strînsă interdependență dialectică.* În strategia dezvoltării economice, în cincinalul 1986—1990 „va trebui accentuată, precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu, dezvoltarea intensivă a tuturor ramurilor industriale și asigurat un echilibru mai bun între diferite sectoare, înlăturîndu-se unele contradicții apărute la un moment dat" [2].

În stabilirea direcțiilor dezvoltării industriei în anii următori partidul nostru a ținut seama de condițiile concrete, a pornit de la ceea ce este realizabil, de la analiza științifică a tuturor posibilităților obiective și subiective existente în actuala etapă de dezvoltare a economiei noastre socialiste. *Industria se va afirma în continuare ca factor hotărîtor al făuririi unei economii moderne, de înaltă eficiență,* al valorificării superioare a întregului potențial material și uman al societății noastre. Semnificativ în ceea ce privește dimensiunile creșterii producției industriale în cincinalul viitor este faptul că producția-marfă industrială va crește într-un ritm mediu anual de 6—6,5 la sută. Pînă în anul 1990 se va ajunge la un nivel general al producției industriei românești, precum și al calității și tehnicii acestei ramuri comparabil cu cel din țările dezvoltate din punct de vedere economic.

Congresul al XIII-lea al partidului a dat o înaltă apreciere concepției profund științifice și revoluționare a secretarului general al partidului privind *dezvoltarea mai puternică a agriculturii — a doua ramură de bază a economiei naționale* — al cărei obiectiv fundamental îl constituie *înfăptuirea noii revoluții agrare — expresie concludentă a afirmării dialecticii condițiilor obiective și a factorului subiectiv în dezvoltarea agriculturii socialiste.* Conceptul de *nouă revoluție agrară*, elaborat de tovarășul Nicolae Ceaușescu în spiritul materialismului dialectic și istoric, pe baza cunoaș-

[2] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 16.

terii profunde a realităților din țara noastră, este un concept dialectic global care cuprinde atît condițiile obiective, respectiv forțele și relațiile de producție și sociale, cît și cele subiective, întregul mod de gîndire și acțiune al celor care lucrează în agricultură. Așa cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, realizarea noii revoluții agrare presupune „transformarea generală a felului de muncă, de viață și de gîndire a țărănimii noastre cooperatiste, realizarea unei producții agricole care să satisfacă din plin necesitățile de consum ale întregului popor, precum și alte cerințe ale dezvoltării economiei naționale" [3].

Sporirea producției agricole globale într-un ritm mediu anual de 5,4—5,8 la sută va menține România în rîndul țărilor din lume care își dezvoltă agricultura în ritm rapid. Punerea în valoare a tuturor rezervelor de sporire a producției de care dispune agricultura, valorificarea condițiilor obiective favorabile depind în măsură considerabilă de acțiunea factorilor subiectivi, de activitatea țărănimii, de organizarea temeinică, rațională, pe baze științifice a muncii. Sistematizarea și organizarea mai bună a teritoriului în vederea folosirii corespunzătoare a întregii suprafețe agricole, realizarea neabătută a programului de irigații și îmbunătățiri funciare, de creștere a potențialului productiv al pămîntului, extinderea chimizării și mecanizarea completă a lucrărilor agricole, aplicarea largă a cuceririlor științei agrozootehnice — toate acestea vor asigura condițiile pentru dezvoltarea unei agriculturi intensive, de înaltă productivitate și eficiență, așezată pe baze moderne, industriale.

Înfăptuirea cu succes a obiectivelor privind dezvoltarea industriei și agriculturii reclamă în mod imperios *aportul masiv al științei, factor determinant al dezvoltării societății*, resursă intensivă inepuizabilă a înaintării societății noastre pe trepte tot mai înalte de progres și civilizație. Așa cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu: „Cercetarea științifică românească are marea răspundere de a soluționa mai rapid o serie de probleme de importanță hotărîtoare pentru dezvoltarea economico-socială a patriei noastre" [4]. Potrivit prevederilor Programului de cercetare științifică, dezvoltare tehnologică și introducere a progresului tehnic pe perioada 1986—1990, activitatea de cercetare, implicată puternic în înfăptuirea priorităților și obiectivelor din industrie, agricultură, din toate sectoarele economice, va asigura creșterea substanțială a nivelului tehnic și calitativ al produselor, îmbunătățirea structurii producției și valorificarea tot mai eficientă a resurselor economice, sporirea gradului de competitivitate a produselor românești. Pînă în 1990 circa 95 la sută din produsele românești vor fi din punct de vedere tehnic și calitativ la nivelul celor existente pe plan mondial, iar cel puțin într-un procent de 2—5 la sută se vor realiza produse cu asemenea parametri tehnici și calitativi care să situeze România pe primul loc în lume. Ținînd seama de cerințele dezvoltării dinamice a economiei naționale, cercetarea științifică își va spori aportul la asigurarea bazei energetice și de materii prime, la dezvoltarea pe baze moderne a agriculturii, la creșterea calității vieții. Concomitent cu intensificarea cercetărilor aplicative și a dezvoltării tehnologice, vor fi amplificate cercetările fundamentale — din domeniul matematicii, fizicii,

[3] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 19.
[4] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 23

chimiei, biologiei — știința românească urmînd să asigure rezerva de soluții pentru dezvoltarea în perspectivă a economiei și a întregii societăți, să participe activ la progresul creației tehnico-științifice mondiale.

★

În ansamblul perspectivei dialectice, sistemice a Partidului Comunist Român, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, îndeplinirea obiectivului fundamental și a sarcinilor de bază ale dezvoltării economice este condiționată de o intensă *activitate de perfecționare în continuare a relațiilor de producție și sociale*, a conducerii societății socialiste. Relațiile de producție socialiste sînt motorul principal al dezvoltării ascendente, impetuoase a forțelor de producție și deschid posibilități nelimitate pentru dezvoltarea planificată neîntreruptă și rapidă a producției sociale în scopul satisfacerii nevoilor celor ce muncesc. Aplicînd creator principiile fundamentale ale socialismului științific, urmărind rezultatele practicii mondiale în ce privește conducerea diferitelor domenii ale activității sociale, partidul nostru a generalizat teoretic experiența acumulată și a adoptat hotărîri de maximă importanță în toate domeniile vieții sociale, multiple măsuri de perfecționare care converg spre un sens unic : înlăturarea a tot ceea ce este învechit, perimat și nu mai corespunde noilor cerințe ale vieții, promovarea a tot ceea ce este înaintat, valoros, în stare să stimuleze progresul.

Conceptul de conducere și planificare elaborat de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, implică participarea largă și nemijlocită a tuturor oamenilor muncii, în calitate de proprietari ai mijloacelor de producție, de producători și beneficiari ai valorilor materiale și spirituale, la elaborarea și înfăptuirea planului de dezvoltare economico-socială. În anii socialismului — și îndeosebi în perioada inaugurată de Congresul al IX-lea — a fost edificat treptat și continuă să se perfecționeze un sistem unic, structurat în întregime pe participarea efectivă a maselor la conducerea statului. Relevînd această mare înfăptuire, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia în Raportul prezentat la cel de al XIII-lea Congres al partidului : „Dispunem de un larg cadru democratic, unic în felul său. Consiliile oamenilor muncii și adunările generale — organe de conducere ale proprietarilor, producătorilor și beneficiarilor din întreprinderi și instituții — consiliile județene, consiliile naționale și congresele oamenilor muncii din industrie, agricultură, învățămînt, știință, cultură, asigură participarea organizată a maselor la conducerea activității economico-financiare a întregii noastre societăți socialiste" [5].

Preocupările Partidului Comunist Român în direcția dezvoltării democratismului orînduirii socialiste *vizează toate componentele constitutive ale sistemului nostru social și politic*. În acest sens, sînt de remarcat în mod deosebit măsurile adoptate pentru ridicarea întregii activități de planificare și conducere a vieții economice și sociale la un nivel nou; aplicarea cu hotărîre a principiului autoconducerii și autogestiunii muncitorești. Așa cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul prezentat la forumul comunist al țării: „În calitate de producător, de proprietar al unei părți a avuției naționale — proprietate a întregului popor — și de beneficiar al acesteia, fiecare colectiv de oameni ai muncii poartă

[5] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 41.

răspunderea comună deplină asupra gospodăririi și dezvoltării unității în care lucrează. Drepturile adunărilor generale, ale consiliilor oamenilor muncii de a adopta hotărîri în toate problemele privind planurile și activitatea economico-socială trebuie să se îmbine cu aplicarea prevederilor planurilor naționale de dezvoltare unitară" [6].

În concepția partidului nostru, caracterul democratic al statului nostru socialist se adîncește pe măsura perfecționării funcțiilor sale, în concordanță cu cerințele actualei etape, pe măsura afirmării și mai puternice a principiilor centralismului democratic și conducerii colective. Perfecționarea activității statului democrației muncitorești revoluționare, dezvoltarea sistemului de organisme democratice ale oamenilor muncii din diferite sectoare duc la creșterea continuă a participării active a maselor populare la conducerea statului, a întregii vieți economico-sociale, la democratizarea tot mai largă a societății noastre. Dar participarea activă a maselor populare la conducerea statului, dezvoltarea democrației muncitorești revoluționare nu presupune în nici un fel renunțarea sau diminuarea conducerii unitare a activității de stat. „Înfăptuirea obiectivelor cincinalului viitor și ale dezvoltării în perspectivă a României pînă în anul 2000, precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul prezentat în fața forumului comuniștilor români, impune, ca necesitate obiectivă, creșterea și mai puternică a rolului statului în planificarea, organizarea și conducerea unitară a întregii activități economico-sociale, pe baza planului național unic" [7].

Adîncirea și perfecționarea continuă a democrației muncitorești necesită *îmbinarea dialectică a activității organelor de stat cu aceea a noilor organisme democratice*. Conducerea pe baza planului național unic necesită lărgirea rolului și atribuțiilor ministerelor, centralelor și consiliilor oamenilor muncii din toate unitățile economico-sociale. Aceasta se realizează pe baza principiului centralismului democratic, ce îmbină armonios inițiativa largă a maselor, a consiliilor oamenilor muncii cu principiul conducerii unice a tuturor sectoarelor. Lărgirea atribuțiilor organelor locale, ale centralelor și întreprinderilor, înlăturarea birocratismului, stimularea inițiativei fiecărei unități în realizarea exemplară a sarcinilor de plan, în ridicarea nivelului tehnic și a calității producției sînt cerințe importante în perfecționarea activității de conducere și planificare, și duc la creșterea rolului statului în conducerea unitară a societății, la participarea mai activă a poporului la conducerea țării.

Chezășia creșterii activității creatoare a maselor populare este *întărirea continuă a rolului conducător al Partidului Comunist Român*, care conduce nemijlocit și îndrumă unitar lupta întregului popor pentru edificarea noii orînduiri, imprimînd activității maselor de oameni ai muncii un caracter conștient. Aplicînd creator socialismul științific, concepția revoluționară materialist-dialectică și istorică la condițiile concrete ale țării noastre și identificîndu-se pe deplin cu interesele vitale ale maselor populare, Partidul Comunist Român își îndeplinește cu cinste rolul de centru vital al societății, de forță dinamizatoare a energiilor creatoare ale întregului popor pe calea socialismului și comunismului. În actualul stadiu al societății noastre, corespunzător noilor cerințe pe

[6] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 42.
[7] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 41—42.

care le ridică dezvoltarea generală a operei de construcție socialistă, *afirmarea tot mai puternică a rolului conducător al partidului în toate domeniile vieții social-economice reprezintă o necesitate obiectivă.* Așa cum subliniază secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, „rolul conducător al partidului nu reprezintă o lozincă sau o cerință abstractă, el se materializează în munca de zi cu zi a fiecărei organizații, a fiecărui organism de partid, a fiecărui comunist" [8]. Partidul nostru își exercită rolul său de forță conducătoare în condițiile participării efective a poporului la conducerea țării. Cu cît poporul participă mai activ la conducerea societății, cu atît partidului îi revine o mai mare răspundere în ceea ce privește conducerea maselor populare și concentrarea eforturilor acestora spre rezolvarea cu succes a sarcinilor care se pun într-o etapă sau alta a construcției socialiste. Relațiile dintre partid și mase sînt bazate pe o profundă încredere reciprocă, pe unitatea moral-politică și ideologică a întregii societăți socialiste. Capacitatea partidului de a realiza fuziunea organică cu poporul este înrîurită și potențată în mod pozitiv de orientarea generală și de modalitățile democratice în care se dezvoltă ansamblul relațiilor sociale în societatea noastră, precum și de atenția deosebită pe care partidul o acordă perfecționării și dezvoltării sistemului organismelor democrației muncitorești.

Gîndite într-o concepție unitară, de atotcuprinzătoare perspectivă sistemică, *obiectivul fundamental și sarcinile de bază ale dezvoltării economico-sociale a României se află într-o intimă dialectică cu problemele dezvoltării conștiinței socialiste și formării omului nou.* Relevînd necesitatea desfășurării unei intense munci politico-educative, de formare a omului nou, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia : „Va trebui să fie intensificată activitatea multilaterală de ridicare a conștiinței socialiste, revoluționare a tuturor oamenilor muncii" [9]. Potrivit concepției partidului nostru, activitatea politico-ideologică și cultural-educativă pentru formarea omului nou, pentru transformarea întregului mod de a munci, trăi și gîndi al oamenilor muncii corespunzător principiilor societății noastre, ale eticii și echității socialiste, ale umanismului și concepției revoluționare a partidului despre lume și viață constituie o parte integrantă a operei de transformare revoluționară a societății. La baza activității politico-ideologice se află în mod neabătut concepția revoluționară materialist-dialectică, socialismul științific, programul ideologic al partidului nostru. Dînd o înaltă apreciere orientărilor de largă perspectivă, teoretică și practică, ale Programului ideologic, adoptat de Plenara lărgită a C.C. al P.C.R. din iunie 1982 și aprobat de Conferința Națională a partidului, Congresul al XIII-lea a aprobat propunerea tovarășului Nicolae Ceaușescu, ca acest program să devină parte integrantă a Programului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism.

Este o legitate a dezvoltării noastre faptul că asigurarea unui curs ascendent al operei de construcție socialistă se poate realiza prin accentuarea specificului său de proces istoric conștient ; or, în aceste condiții,

---

[8] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 52.
[9] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 59.

dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor devine un factor esențial al accelerării procesului de edificare a noii societăți. În centrul activității politice, educative a partidului se află dezvoltarea dragostei față de țară, față de popor, față de cauza socialismului, dezvoltarea patriotismului revoluționar, a atitudinii socialiste față de muncă și bunul obștesc; în același timp, în rîndul oamenilor muncii sînt cultivate consecvent spiritul de prietenie și conlucrare în munca și lupta pentru noua orînduire socială, spiritul de solidaritate internațională cu toate popoarele. Înfăptuirea obiectivelor atît de vaste și de complexe ale dezvoltării României, stabilite în documentele Congresului al XIII-lea, reclamă cerințe sporite și sub raportul pregătirii profesionale și al competenței de specialitate, dar și sub acela al nivelului politic și al conștiinței etice și civice. Din acest unghi de vedere se reliefează și mai clar însemnătatea excepțională a obiectivelor și direcțiilor activității ideologice și politico-educative precizate de tovarășul Nicolae Ceaușescu și însușite cu însuflețire de întregul partid și de întregul nostru popor, ca un factor nu numai de elevare spirituală și morală a construcției socialismului, ci și de desăvîrșire a democrației. De altfel, educația comunistă, dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor constituie o problemă de cea mai mare importanță pentru întreaga societate și ea nu poate fi soluționată decît cu participarea activă a întregului partid, a organizațiilor de masă și obștești, a școlii, a tuturor instituțiilor culturale și științifice. Această activitate se integrează organic în procesul lărgirii continue a democrației noastre socialiste, reprezintă un factor de mare importanță în dezvoltarea generală a țării, în participarea întregului popor la făurirea conștientă a propriului său destin.

★

Lansînd România într-o competiție exemplară cu sine însăși, în care imperativul principal este bunăstarea întregului popor, prosperitatea colectivă și dezvoltarea multilaterală a fiecăruia, Congresul al XIII-lea al partidului a deschis o etapă nouă, superioară în înfăptuirea programului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, a amplificat participarea efectivă, responsabilă, pătrunsă de abnegație și dăruire, a întregului popor, într-o unitate indestructibilă în jurul partidului, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, pentru înălțarea întregii țări pe culmi tot mai înalte de civilizație și de progres.

VASILE RUS

PERSPECTIVĂ DIALECTICĂ ȘI CREATIVITATE ÎN DOMENIUL TEORIEI

Dezvoltarea creatoare de către partidul nostru a teoriei revoluționare în perioada de după Congresul al IX-lea — perioadă în care au fost deblocate numeroase direcții de gîndire, au fost înfrînte inerții și reticențe,

au fost sfărîmate șabloane și dogme, deschizîndu-se teoriei revoluționare noi perspective de dezvoltare, amplificîndu-se funcțiile ei praxiologice — este indisolubil legată de activitatea și gîndirea profund realistă, dialectică și permanent novatoare a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu. Îmbinînd în permanență activitatea teoretică cu cea practică de conducere, organizare și îndrumare concretă, efectivă a proceselor revoluționare din țara noastră, a dezvoltării socialiste a României în diversele sale etape, secretarul general al partidului a elaborat o serie de teze, principii, concepte originale, proprii, care au îmbogățit patrimoniul spiritual al poporului român în domeniul gîndirii filosofice și social-politice, contribuții care constituie, totodată, un aport creator, unanim recunoscut și apreciat, la dezvoltarea teoriei revoluționare contemporane, la edificarea gîndirii social-politice a vremii noastre, a concepției materialist-dialectice și istorice pe plan mondial.

Contribuțiile proprii, originale pe care le-a adus secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, și care au generat profunde, uneori radicale schimbări de viziune asupra proceselor constructive din țara noastră, asupra realităților lumii contemporane, deschizînd noi perspective gîndirii și practicii revoluționare, își găsesc izvorul permanent în fermitatea marxistă a gîndirii sale, în spiritul revoluționar, profund dialectic (dialectica fiind esența însăși a filosofiei noastre), de abordare și interpretare a realităților și proceselor social-istorice contemporane.

Concepția despre lume și viață a clasei muncitoare, filosofia sa este — după cum se subliniază încă la Congresul al IX-lea al partidului — „o știință vie, care se dezvoltă și se îmbogățește necontenit, sintetizînd experiența istorică și concluziile dezvoltării sociale" [1], ale practicii social-istorice a maselor, a popoarelor, noile date și cuceriri ale cunoașterii științifice. Acest spirit viu, creator în domeniul cunoașterii, al teoriei revoluționare a fost promovat de secretarul general al partidului nostru cu o consecvență remarcabilă în întreaga perioadă de cînd se află la conducerea partidului și a statului. Acesta a fost, de altfel, și spiritul general în care s-au desfășurat lucrările Congresului al XIII-lea al partidului nostru, este trăsătura dominantă a programului teoretico-ideologic pe care *Raportul* prezentat la Congres de către tovarășul Nicolae Ceaușescu l-a trasat tuturor științelor sociale, gîndirii și creației românești în ansamblul ei. „Se impune deci — se subliniază în mod programatic în *Raportul* la Congresul al XIII-lea — să dezvoltăm și să îmbunătățim continuu concepția noastră revoluționară despre lume și viață, activitatea ideologică. Ceea ce am realizat pînă acum și ceea ce cunoaștem astăzi constituie baza pentru o nouă cunoaștere și o nouă dezvoltare a teoriei, a concepției despre lume și viață" [2].

Este surprinsă aici esența științifică, revoluționară, adînc prospectivă, proprie filosofiei clasei muncitoare, care nu se mărginește doar la a constata, a explica sau a interpreta o realitate dată — ceea ce ar fi echivalat cu

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 87.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1984, p. 65.

contemplativismul —, ci, pătrunsă de dialectica realului natural şi istoric, reflectînd dialectica cuplului „real-posibil", ea deschide perspective, indică noi direcţii de dezvoltare, întreţine un permanent dialog cu viitorul. Funcţia ideologică concret-istorică a filosofiei noastre este stimulată de prospectivismul ei, militantismul şi angajarea se realizează în perspectiva noului, a devenirii însăşi a istoriei.

„Necesitatea imperioasă a înnoirii şi dezvoltării continue" [3] a concepţiei materialist-dialectice şi istorice, a socialismului ştiinţific, a teoriei noastre revoluţionare rezultă — după cum subliniază în numeroase rînduri secretarul general al partidului — în primul rînd din funcţia de *„călăuză în acţiune"* a acestei teorii, ea trebuind să ofere forţelor sociale progresiste ale contemporaneităţii, clasei muncitoare, o orientare clară în noile condiţii social-istorice, deosebit de complexe, în soluţionarea sarcinilor luptei revoluţionare. Şi insistenţa cu care tovarăşul Nicolae Ceauşescu revine asupra tezei clasice marxiste de mai sus, ni se pare a o transforma într-o idee-forţă a întregii sale gîndiri, o idee cu o valoare paradigmatică.

Această poziţie principială de ordin teoretic este un corolar al viziunii profund ştiinţifice şi dialectice a secretarului general al partidului nostru asupra procesului cunoaşterii. Subliniind cu insistenţă trăsăturile dialectice ale procesului cunoaşterii (caracterul lui permanent deschis, niciodată încheiat, raportul cunoscut-necunoscut sau încă necunoscut), tovarăşul Nicolae Ceauşescu condiţionează, în acelaşi timp, progresul necontenit al cunoaşterii de necesităţile dezvoltării dialectice a societăţii în epoca contemporană, ale edificării societăţii socialiste şi comuniste în ţara noastră. „Cunoaşterea naturii şi societăţii — afirmă, în acest sens, tovarăşul Nicolae Ceauşescu în *Raportul* la Congresul al XIII-lea — nu are limite. În nici un domeniu nu s-a încheiat procesul revoluţionar al cunoaşterii ! Nu există realităţi şi fenomene, legităţi ale dezvoltării lumii ce nu pot fi cunoscute, ci numai care nu sînt încă cunoscute. Iată de ce trebuie să acţionăm permanent pentru înţelegerea şi cunoaşterea a noi şi noi taine ale naturii şi Universului, pentru aprofundarea legităţilor generale ale dezvoltării societăţii omeneşti, ale progresului uman — şi să le punem la baza întregii opere de edificare a socialismului şi comunismului în România" [4].

Perspectiva dialectică asupra procesului cunoaşterii umane se coroborează, în gîndirea secretarului general al partidului, cu o viziune dialectică suplă asupra raportului practic-teoretic. Acţiunea practică, praxisul uman în totalitatea aspectelor sale, sînt punctul de pornire şi, în acelaşi timp, scopul final al gîndirii teoretice, aceasta trebuind să ridice practica constructivă a noii societăţi pe noi trepte, vizînd edificarea unei civilizaţii materiale şi spirituale superioare. Această deschidere permanentă spre realitatea obiectivă, interconexiunea esenţială, genetică şi funcţională, a practicului şi teoreticului, constituie sursa principală, condiţia primară a capacităţii de înnoire şi îmbogăţire a concepţiei ma-

[3] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 11, Bucureşti, Edit. politică, 1975, p. 381.

[4] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 65.

terialist-dialectice și istorice și, totodată, a originalității și creativității partidului nostru în domeniul teoriei și practicii, a întregii gîndiri și activități a secretarului său general.

În *Raportul* la Congresul al XIII-lea al partidului este schițat, astfel, un întreg program de activitate, menit să mobilizeze și să încurajeze căutările teoretice, de înțelegere și explicare a evenimentelor și proceselor istorice în devenirea lor continuă : „Schimbările care au loc în societatea noastră și pe plan mondial fac necesar să desfășurăm o tot mai intensă activitate educativă, ideologică, pentru studierea și înțelegerea fenomenelor economico-sociale, a acțiunii legilor dialecticii în dezvoltarea societății omenești, pentru a da răspuns științific problemelor ridicate de viață, de evoluția umană" [5]. *Raportul* prezentat Congresului al XIII-lea enumeră, totodată, principalele direcții de cercetare teoretică și care se constituie, pentru științele sociale, pentru întreaga activitate teoretică și ideologică, într-un program de o responsabilitate științifică și politică deosebită tocmai prin natura lor prospectivă : „Pornind de la studierea practicii, a experienței, a vieții, activitatea ideologică, cercetarea din domeniul științelor sociale trebuie să lumineze calea înaintării ferme a României spre cele mai înalte culmi ale comunismului" [6].

Abordarea noilor probleme ale luptei revoluționare, în special ale construcției socialiste în condiții istorice concrete diferite de la o țară la alta, nu se poate realiza decît într-un *spirit creator*, revoluționar, ceea ce impune cerința dezvoltării continue a concepției noastre despre lume și viață, a unor teze și principii ale acesteia tocmai în procesul aplicării lor — proces în care filosofia clasei muncitoare își îndeplinește complex funcția sa practic-transformatoare.

Creatorii concepției materialist-dialectice și istorice, descoperind legile generale, universal valabile ale progresului istoric, au indicat direcția, sensul fundamental al transformării societății, dar ei nu au oferit decît un *model general* al societății socialiste : „Elaborînd această învățătură, ale cărei adevăruri fundamentale sînt strălucit confirmate de viață, clasicii marxismului nu puteau să dea răspunsuri definitive tuturor problemelor pe care le-a ridicat evoluția ulterioară a societății. Trăind într-o altă epocă, ei nu puteau să dea soluții problemelor concrete apărute ca urmare a victoriei socialismului într-un șir de țări, să analizeze formele și metodele construcției socialiste în toată varietatea lor, problemele relațiilor dintre țările socialiste. Studierea și rezolvarea acestor probleme — conchide tovarășul Nicolae Ceaușescu — este o îndatorire a fiecărui partid marxist-leninist, care-și aduce astfel contribuția la îmbogățirea experienței comune a mișcării noastre" [7]. Partidul nostru, secretarul său general au stimulat, de aceea, în permanență, „munca creatoare în domeniul teoriei" [8], invocînd cu numeroase prilejuri însăși poziția principială a clasicilor marxismului, care, evidențiind *spiritul revoluționar*, creator al concepției elaborate de ei, au avertizat că tezele teoretice ale socialismului științific nu trebuie privite ca ceva imuabil, date odată pentru totdeauna, tabu-uri

---

[5] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 57.
[6] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 58.
[7] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, p. 87.
[8] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 89.

teoretice, cerînd îmbogățirea continuă a doctrinei marxiste în raport cu schimbările neîntrerupte ale vieții, ale practicii luptei sociale, ale cunoașterii umane.

Cerința înnoirii și dezvoltării continue a materialismului dialectic și istoric, a socialismului științific este impusă de practica social-istorică însăși, altfel teoria s-ar rupe de realitate și, devenind suficientă sieși, s-ar osifica și dogmatiza. „Nu de înnoire trebuie să ne temem — afirma, pe această linie, tovarășul Nicolae Ceaușescu —, ci de stagnare în gîndire, de păstrarea formelor învechite! Pericolul pentru socialism nu constă în căutarea noului, ci în păstrarea vechiului! Iată de ce, fiind comuniști, fiind revoluționari, trebuie să ne preocupăm de a găsi mereu noi forme democratice de conducere, de a înlătura tot ceea ce este vechi, ceea ce nu mai corespunde cerințelor actuale ale dezvoltării, ce poate deveni o frînă în participarea maselor populare, a poporului în conducerea întregii societăți" [9].

Acest spirit revoluționar, creator în domeniul teoriei — independent de domeniul concret al relațiilor sociale pe care le vizează — a fost reafirmat de către tovarășul Nicolae Ceaușescu cu toată tăria în *Raportul* prezentat Conferinței Naționale a P.C.R. din 16—18 decembrie 1982, reluînd concluziile profundelor analize teoretice realizate în *Expunerea* la Plenara lărgită a C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie 1982 : „Să pornim cu hotărîre de la necesitatea înlăturării a tot ce este vechi, perimat și nu mai corespunde noii etape de dezvoltare, să facem drum noului, înlăturînd concepțiile dogmatice, ideile preconcepute, teze care, așa cum se spune, și-au trăit traiul" [10]. A fi un autentic revoluționar în teorie și practică, un adevărat marxist — după cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — înseamnă a fi „un explorator îndrăzneț și experimentat al drumului nou pe care îl deschide omenirii socialismul și comunismul, un cutezător vizionar al zilei de mîine, pornind de la realitățile și cerințele arzătoare ale zilei de azi, precum și de la concluziile, generalizate pe plan teoretic, ale experienței de ieri și de azi" [11]. Procesul de îmbogățire și înnoire a teoriei devine, în viziunea secretarului general al partidului nostru, care se referă explicit la funcția mobilizatoare, transformatoare a concepției noastre filosofice, o necesitate imperioasă a luptei pentru transformarea progresistă a societății, pentru înarmarea clasei muncitoare, a forțelor înaintate de pretutindeni, în vederea făuririi unei lumi mai bune și mai drepte pe planeta noastră; acest proces de înnoire și îmbogățire continuă este considerat drept o „lege a dezvoltării" proprie concepției filosofice materialist-dialectice și istorice, a teoriei revoluționare a clasei muncitoare, și care nu privește doar forma, ci și conținutul; această lege „a fost și rămîne împrospătarea neîncetată a esenței sale din izvorul gîndirii și cunoașterii universale, din cuceririle tuturor științelor, din experiența socială inepuizabilă și în continuă amplificare a societății omenești" [12].

[9] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 22, București, Edit. politică, 1982, p. 199.

[10] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 25, București, Edit. politică, 1984, p. 36.

[11] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 644—645.

[12] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, București, Edit. politică, 1971, p. 935.

Aportul creator deosebit pe care partidul nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu l-a adus la dezvoltarea teoriei materialist-istorice, a filosofiei sociale marxiste este legat indisolubil și de atenția deosebită acordată *raportului dialectic general-particular* în revoluția și construcția socialistă. Secretarul general al partidului nostru a subliniat, în numeroase pagini ale operelor sale, caracterul obiectiv necesar al unității dialectice, al interacțiunii dintre general și particular, rolul și ponderea generalului, ca și a specificului, a particularului în procesul istoric contemporan, în construcția socialistă, fapt care impune aplicarea creatoare a teoriei revoluționare la condițiile concrete.

Redăm un text fundamental, din *Expunerea* secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la Plenara lărgită a C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie 1982, pentru a pune în evidență importanța practică a respectării unității dialectice a generalului și particularului, mai ales în vederea stabilirii aspectelor de strategie ale construcției socialiste în condițiile social-istorice concrete ale țării noastre : „În întreaga sa activitate teoretică, ideologică, politico-educativă, partidul nostru se bazează pe concepția revoluționară a materialismului dialectic și istoric, pe ideile înaintate ale socialismului științific. Partidul nostru a pornit și pornește de la necesitatea cunoașterii și aplicării creatoare a adevărurilor și legităților general obiective la condițiile concrete din țara noastră. Viața, realitățile, marile realizări obținute de poporul român în dezvoltarea economico-socială, în construcția socialistă demonstrează cu putere justețea politicii generale a partidului, forța atotbiruitoare a materialismului dialectic și istoric, a socialismului științific" [13]. Căci, arată în continuare secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, „practica construcției socialiste atestă cu putere de netăgăduit că făurirea socialismului trebuie să se bazeze atît pe legitățile generale, cît și pe realitățile economice, sociale, istorice și naționale ale fiecărui popor, ale fiecărei țări. Orice nesocotire a legităților și principiilor generale socialiste poate aduce mari daune și pune chiar în pericol construcția socialistă, dar, tot astfel, nesocotirea realităților, aplicarea unor modele sau șabloane care nu țin seama de aceste realități pot provoca mari greutăți, punînd în pericol însăși dezvoltarea socialistă a țării" [14].

În *Raportul* prezentat la Congresul al XIII-lea, tovarășul Nicolae Ceaușescu reia și dezvoltă, cu noi și prețioase nuanțe, tezele enunțate în Expunerea la Plenara lărgită a C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie 1982, document adoptat ca parte integrantă a Programului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare spre comunism a României : „Trebuie acționat pentru o cît mai bună înțelegere a legilor generale ale dezvoltării, în vederea aplicării conștiente a acestora la condițiile concrete ale societății noastre. Trebuie să avem permanent în vedere că generalul se realizează întotdeauna în condiții concrete și se afirmă în forme parti-

---

[13] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, București, Edit. politică, 1983, p. 58.

[14] *Ibidem*.

culare, deosebite de la o ţară la alta — aşa cum suma experienţelor sociale particulare se exprimă în legile generale obiective ale dezvoltării societăţii omeneşti" [15].

Practica socială a ridicat şi ridică mereu noi probleme, care cer răspunsuri concrete, impune noi obiective, forme şi metode corespunzătoare în lupta revoluţionară, în construcţia noii societăţi; stabilirea acestora, elaborarea lor revine fiecărui partid revoluţionar, şi el este cu adevărat revoluţionar numai în măsura în care îşi asumă această sarcină, cînd este receptiv faţă de nou şi adoptă o atitudine teoretică şi practică creatoare, aducîndu-şi astfel o contribuţie proprie la îmbogăţirea experienţei comune, a teoriei revoluţionare.

GH. EPURE

DIALECTICA PREZENTULUI, TRECUTULUI ŞI VIITORULUI ÎN PROGRAMELE CONGRESULUI AL XIII-LEA

Una din marile teme ale gîndirii social-politice contemporane este caracterizarea epocii noastre. Întrebările privind natura, sensurile profunde, liniile de forţă ale epocii nu-şi pot găsi răspuns fără abordarea problematicii temporalităţii ei. Această problematică este profund caracteristică pentru filosofia, literatura, ştiinţa zilelor noastre. Ideea generală de timp şi cu atît mai mult timpul istoriei, timpul social nu mai pot fi identificate cu timpul astronomic, calendaristic, cu timpul linear şi uniform al orologiilor, cu timpul-fluviu care duce cu sine evenimentele, rămînînd totuşi exterior lor. Încă în secolul al XIX-lea, Engels se referea nu la un timp abstract, în afara lucrurilor, ci la „timpul umplut în procesul naturii şi în istorie". Dezvoltarea ulterioară a ştiinţelor, practica socială au concretizat şi au îmbogăţit această idee, evidenţiind varietatea, diversitatea relaţiilor temporale în raport cu natura proceselor, a sistemelor materiale. Ele au demitizat timpul care nu mai apare ca o realitate exterioară fenomenelor, ci ca o formă de coordonare a schimbărilor care au loc în cadrul diverselor sisteme. De aceea caracterizarea unei epoci istorice presupune cercetarea ritmurilor acesteia, a modului în care timpul este împărţit, reglementat, dirijat, a raportului dintre oameni şi timp. Printre particularităţile timpului epocii noastre, una din cele mai semnificative este cea a modurilor temporale, respectiv a prezentului, trecutului şi viitorului, a raporturilor dintre ele. O asemenea particularitate se impune cu deosebire în analiza sistemelor sociale ale epocii noastre. Ea apare puternic subliniată în concepţia partidului nostru despre socialism, în programele aprobate recent de către Congresul al XIII-lea în vederea dezvoltării noii orînduiri.

[15] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 65.

La începuturile istoriei omenirii distincția dintre trecut, prezent și viitor nu era la fel de riguroasă ca pentru contemporani. Fără existența scrisului care să fixeze evenimentele trecutului, înțelegerea acestuia era vagă; el reprezenta doar o extindere a prezentului, o retrospecție a acestuia, adesea cu caracter mitic. De asemenea, în absența unor mijloace de investigare a tendințelor viitorului, acesta era și el modelat cu ochii prezentului sau ignorat, lăsat pe seama unui destin impenetrabil. De abia dezvoltarea civilizației industriale determină o deosebire mai precisă între trecut, prezent și viitor. Progresele cunoașterii dau adîncime și consistență trecutului, iar viitorul începe să prezinte mai mult interes avînd în vedere mișcarea mai rapidă a istoriei. Îndeosebi prezentul, clipa sînt valorizate, deoarece ele constituie premisa indispensabilă a dezvoltării producției și ca atare nu trebuie pierdute; valoarea clipei este concretizată în marile orologii care împodobesc orașele, centrele în care se edifică noua civilizație.

În țările dezvoltate ale Europei și Asiei, distincția riguroasă dintre prezent, trecut și viitor, valorizarea timpului legată de aceasta, a avut loc însă în condițiile capitalismului. Antagonismele proprii acestui sistem social, agravarea acestora îndeosebi în zilele noastre au avut de aceea drept urmare și anumite disarmonii între modurile temporale, între trecut, prezent și viitor. În acest sens, unii autori vorbesc despre structuri „patogene" ale timpului, respectiv despre unilateralizarea unor moduri temporale, despre discordanța dintre noile situații temporale și reacțiile față de aceste situații, despre „blocaje temporale".

Printre aceste distorsiuni proprii capitalismului contemporan poate fi menționată tendința de devalorizare a trecutului, proprie modelelor de dezvoltare occidentală din deceniul al 6-lea și al 7-lea. În cadrul acestor modele, experiența trecută, tradițiile proprii fiecărui popor sînt depreciate, particularitatea temporalității diverselor civilizații este ignorată. Drept rezultat, apar fenomene de dezrădăcinare care constituie un aspect al crizei valorilor din aceste societăți. O asemenea poziție față de trecut se manifestă însă îndeosebi în raport cu țările în curs de dezvoltare, cărora li se recomandă un model temporal asemănător țărilor capitaliste dezvoltate, fără a ține seama de problemele și dificultățile specifice, de punctele de plecare diferite, de necesitățile și habitudinile locale, de existența unor culturi, unor valori proprii. Caracteristică în această privință este și vehicularea unui concept de modernitate care identifică prezentul societăților în curs de dezvoltare cu trecutul țărilor capitaliste dezvoltate, încercînd să impună, după expresia unui cercetător al problemei, o temporalitate care sărăcește diversitatea și dinamica culturilor. Ca o reacție față de asemenea tendințe întîlnim altele de asemenea unilaterale, avînd un caracter paseist, respingînd ideea de progres pe care o asimilează colonialismului sau preconizînd forme teocratice depășite de organizare socială.

Respingînd trecutul, valorile și cultura sa, societatea capitalistă este considerată adesea ca o societate a prezentului sau a viitorului. O asemenea apreciere se dovedește însă a fi valabilă mai mult sub aspect negativ decît pozitiv. Devalorizarea bătrînilor nu înseamnă astfel cîtuși de puțin valorizarea tineretului, care s-a dovedit cel mai sensibil la lipsa de sens ce marchează această societate. După cum arată un analist al

situației tineretului în țările capitaliste, „lipsa de legătură între un prezent sfîrșit și un viitor nesigur face imposibilă o acțiune creatoare care să fie de asemenea afirmare de sine" [1].

Sentimentul de insatisfacție pe care-l prilejuiește prezentul și încărcătura de neliniște care acoperă adesea ideea de viitor sînt parametrii definitorii ai crizei unui sistem care nu rămîne fără ecou în temporalitatea proprie acestuia. Ilustrativă în acest sens este atitudinea față de dezvoltarea economică și tehnică, considerată multă vreme ca un panaceu, ca o orientare fermă a viitorului, pentru ca o dată cu diversele crize care au afectat sistemul să fie privită cu scepticism și neîncredere; chiar fenomenele de relansare economică au generat îngrijorare și teamă : această atitudine și-a găsit expresia și într-un sondaj efectuat de o publicație vest-germană cu privire la prioritatea modernizării tehnice sau a menținerii locurilor de muncă, prilej cu care majoritatea covîrșitoare a celor interogați (67% în R.F.G.) au arătat că preferă siguranța locului de muncă progresului tehnic și numai 18% s-au pronunțat în sens invers; însăși formularea alternativei și cu atît mai mult răspunsurile indică fragilitatea prezentului și teama de viitor.

Socialismul creează condiții pentru înlăturarea unor asemenea fenomene patogene, a rupturii dintre modurile temporale, a unilateralizării unora dintre ele. Aceste virtuți ale sistemului socialist de organizare socială își găsesc o expresie pregnantă în documentele Congresului al XIII-lea al Partidului Comunist Român, cărora le este proprie o concepție dialectică, optimistă despre devenirea socială și timpul istoriei.

O caracteristică esențială a programelor elaborate de Congresul al XIII-lea este *întemeierea lor pe studiul realităților concrete ale țării*, așa cum s-au format ele de-a lungul unei întregi istorii. Eficiența lor este determinată de faptul că ele nu urmează un model prestabilit, ci sintetizează o experiență proprie, exprimă un răspuns propriu la probleme proprii, *orientează un prezent și un viitor* care constituie o continuare sau mai bine zis *o împlinire a unui trecut propriu*. Ele nu pot omite astfel rămînerea în urmă în domeniul forțelor de producție, care, în virtutea unor împrejurări istorice, a marcat în trecut întreaga dezvoltare a României, impunînd ca o sarcină prioritară a prezentului și viitorului apropiat, înlăturarea rapidă a acestei rămîneri în urmă. Rezultatele obținute în cei 40 de ani de la începerea procesului revoluționar — rezultate consemnate în documentele Congresului al XIII-lea, — evidențiază posibilitățile considerabile care au fost create într-un proces dificil, uneori contradictoriu pentru înfăptuirea sarcinii istorice consemnate mai sus, astfel încît în perspectiva viitorului cincinal și îndeosebi a sfîrșitului de secol, stigmatul rămînerii în urmă care a afectat, direct sau indirect, variate domenii ale vieții sociale, să rămînă doar o amintire; sînt elocvente în acest sens prevederile directivelor Congresului al XIII-lea privind asigurarea unor parametri tehnici și calitativi ai produselor românești la nivelul celor existente pe plan mondial, trecerea de la faza extensivă la faza intensivă a dezvoltării industriei, creșterea productivității muncii — acest indice fundamental al superiorității unei orînduiri sociale — pe baza automatizării, cibernetizării și robotizării producției.

---

[1] Abel Jeannière, în vol. *Le temps et les philosophies*, Paris, Payot, 1978, p. 120.

Atingerea unor asemenea obiective de anvergură, în condiţiile oferite de structurile social-economice socialiste, impun o mobilizare de amploare a forţelor creatoare ale poporului pe direcţia unor valori şi idealuri care au căpătat contururi de-a lungul istoriei frămîntate a acestuia. Asemenea idealuri care au caracterizat cultura română de la începuturile ei sînt cel de libertate, cel de progres — a cărui legătură cu libertatea a fost frumos formulată de Mihail Kogălniceanu, cel de independenţă naţională. Aceste idealuri dezvoltate în lumina teoriei marxiste revoluţionare, a realităţilor contemporane, se află în filigran în toate documentele şi programele care orientează dezvoltarea de viitor a ţării. Socialismul se poate consolida, îşi poate manifesta potenţele creatoare numai în cadrul specific constituit de istoria fiecărui popor, numai realizînd tendinţele, năzuinţele care s-au cristalizat în condiţiile adesea vitrege ale istoriei trecute. De aici, marea atenţie pe care partidul nostru o acordă studiului istoriei poporului, marii lecţii de curaj, înţelepciune şi statornicie care decurge din această istorie.

Sublinierea resurselor considerabile pe care le conferă trecutul dezvoltării actuale nu înseamnă însă idealizarea trecutului, omiterea faptului că lupta şi creaţia istorică a poporului au avut loc adesea într-un cadru social-economic neprielnic, al unor regimuri întemeiate pe exploatare şi asuprire care au favorizat mentalităţi retrograde ale căror reziduuri persistă şi azi, înlăturarea lor fiind un obiectiv de seamă al activităţii politico-ideologice a partidului. Referindu-se astfel la manifestările de naţionalism, şovinism, la alte forme de înjosire a omului străine concepţiei revoluţionare socialiste, tovarăşul Nicolae Ceauşescu arăta la Congresul al XIII-lea al partidului că „aceste manifestări aparţin trecutului, perioadei capitaliste, imperialiste, societăţii împărţite în clase antagoniste" [2].

Valorificarea trecutului nu se mărgineşte doar la cadrul naţional. Ea are în vedere totodată istoria frămîntată, succesele şi înfrîngerile mişcării muncitoreşti, progresiste din toate ţările, concluziile teoretice care decurg din această istorie. În acest sens, documentele Congresului al XIII-lea indică însemnătatea studierii filosofiei marxist-leniniste, a lucrărilor de bază ale lui Marx, Engels, Lenin, a altor lucrări teoretice. Aceste lucrări, reprezentînd expresia esenţializată a mişcării muncitoreşti într-o întreagă epocă istorică, conţinînd un depozit imens de experienţă istorică, analizată pe viu şi totodată decantată teoretic, constituie un patrimoniu preţios indispensabil acţiunii revoluţionare. În spiritul concepţiei care a prezidat la alcătuirea acestor opere, studiul lor nu invită la sacralizare, ci la analiză critică, la confruntarea cu realitatea în permanent dinamism, la cercetare şi dezvoltare creatoare. Principiile, orientările de ansamblu, valorile proprii filosofiei marxiste trebuie, pentru a-şi conserva eficacitatea, continuu concretizate, particularizate în raport cu fiecare sistem de condiţii, cu fiecare moment istoric. Mai mult, aceste principii şi valori se transformă şi ele, se îmbogăţesc, capătă noi forme şi aspecte. De aceea Congresul al XIII-lea al P.C.R. afirmă cu vigoare, ca un imperativ al activităţii ideologice, necesitatea dezvoltării şi perfec-

[2] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1984, p. 60.

ţionării ei continue în raport cu schimbările survenite în viaţa socială, în ştiinţă, în modul de a gîndi al oamenilor, cu noile probleme care apar la orizontul istoriei contemporane.

Avînd rădăcinile adînc implîntate în trecut, valorificînd tradiţiile fertile ale acestuia, acţiunea revoluţionară a partidului este orientată spre *prezent*. În gîndirea şi în practica partidului nostru, prezentul nu mai este considerat doar ca punct efemer între trecut şi viitor, ca în concepţia mecanicistă, liniară asupra timpului istoriei. Prezentul constituie însăşi substanţa timpului istoriei, izvorînd din trecut şi deschizîndu-se spre viitor. El capătă demnitatea istorică refuzată acestuia multă vreme îndeosebi de istoricii pozitivişti ai secolului al XIX-lea, în conformitate cu maxima : „Domeniul istoriei este trecutul, prezentul revenind politicii, iar viitorul lui Dumnezeu".

Orientarea spre prezent a politicii partidului se concretizează în primul rînd în obiectivele propuse, în mijloacele şi ritmurile prevăzute pentru atingerea acestor obiective. După cum rezultă din documentele Congresului al XIII-lea, realizarea unei societăţi echitabile multilateral dezvoltate nu constituie un ideal abstract, îndepărtat, ci unul ale cărui contururi şi pietre de temelie aparţin prezentului. Ruptura dintre prezent şi viitor, contrastul puternic dintre acestea, caracteristice pentru atîtea proiecte sociale de-a lungul istoriei sînt înlocuite prin programe precise, prin trepte solid fundamentate care permit prezentului să pătrundă în viitor, iar viitorului să capete din ce în ce mai mult concreteţea prezentului.

Prezentul înseamnă pentru poporul nostru socialismul, sistemul social-economic socialist, organizarea politică socialistă. Valorizarea prezentului înseamnă de aceea evidenţierea superiorităţii acestui sistem, a formei de proprietate şi a modului de organizare care-i sînt proprii. Ideea că socialismul nu constituie doar un cadru care deschide posibilităţi viitoare, ci un sistem care trebuie să-şi evidenţieze superioritatea, aici şi acum, constituie o constantă a politicii partidului, o caracteristică esenţială a programelor aprobate de Congresul al XIII-lea. De aceea în Raportul la Congres, subliniindu-se că cincinalul viitor şi liniile directoare ale dezvoltării pînă în anul 2000 conturează un program de largă perspectivă pentru făurirea unei civilizaţii materiale şi spirituale superioare, se arată totodată că „de rezultatele acestei măreţe epoci revoluţionare vor beneficia toţi cetăţenii de astăzi ai României socialiste, ca şi urmaşii lor, toţi cei ce se vor naşte, vor trăi şi vor munci în societatea comunistă românească" [3].

Prezentul în programele de dezvoltare ale Congresului al XIII-lea, înseamnă o anume atitudine faţă de viaţă, faţă de realitate. O asemenea atitudine se detaşează atît de paseism, care idealizează trecutul şi invită la regret, la nostalgie, cît şi de utopism, care reduce temporalitatea istorică la un viitor ipotetic îndepărtat, chemînd la visare. În contrast faţă de asemenea poziţii, programele partidului reclamă o atitudine activă, combativă, un efort eficient care transformă trecutul în prezent şi totodată apropie viitorul. Într-o asemenea perspectivă, însăşi ideea de generaţie eroică capătă un alt conţinut, nemaipresupunînd sacrificiul prezen-

[3] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 39.

tului în vederea asigurării viitorului, ci îmbinarea prezentului cu viitorul, a idealurilor nobile cu atitudinea pragmatică, a obiectivelor de perspectivă cu cele imediate.

Ideea de prezent își găsește o expresie caracteristică în concepția partidului nostru despre afirmarea și dezvoltarea conștiinței socialiste. Un obiectiv major al acestor programe este micșorarea decalajului dintre dezvoltarea puternică a forțelor și relațiilor de producție, a existenței sociale și cea a conștiinței. Desigur, trecutul, sub toate aspectele sale, influențează conștiința prezentului, dar această influență nu constituie unicul factor determinant al conștiinței cum consideră, de pildă, Toynbee, care vorbește chiar despre legea dominării conștiinței de către trecut. Încercarea lui Toynbee de a corecta cunoscuta formulă a lui Marx după care „existența determină conștiința" transformînd-o în „existența *trecută* determină conștiința" se dovedește a fi unilaterală. Numai considerată în ansamblul ipostazelor ei temporale ca existență trecută, prezentă și chiar viitoare, aceasta își exercită influența ei determinantă asupra conștiinței. Dacă în anumite perioade istorice, distanța dintre existență și conștiință era relativ însemnată, una din direcțiile principale ale progresului istoric este tocmai diminuarea acestei distanțe, cultura spirituală și conștiința oamenilor devenind din ce în ce mai solidară cu civilizația lor materială. Un moment esențial în această evoluție îl reprezintă sistemul socialist a cărui bună funcționare, în virtutea naturii sale, a legității sale care presupune acțiune în cunoștință de cauză, nu mai este compatibilă cu un hiatus între existență și conștiință, cu rămînerea în urmă a conștiinței. Sînt elocvente în acest sens sarcinile cuprinse în documentele Congresului privind necesitatea stringentă a înlăturării reziduurilor vechiului din conștiința oamenilor precum și cele amintite anterior privind dezvoltarea teoriei revoluționare la nivelul prezentului și viitorului. În această orientare se înscriu și anumite prevederi privind afirmarea artei ca fenomen de conștiință socialistă, respectiv ideea după care masele populare trebuie să dea noi dimensiuni tradițiilor culturale, să le adauge noi elemente desprinse din realitățile prezente ale țării. De asemenea, în legătură cu dezvoltarea cinematografiei și dramaturgiei, tovarășul Nicolae Ceaușescu evidențiа unitatea trecutului, prezentului și viitorului în artă : „Acestea trebuie să redea desigur și trecutul, lupta revoluționară a partidului și poporului, dar și marea epopee a prezentului, prefigurînd, totodată, prin mijloacele cinematografiei și teatrului, ale artei în general, viitorul luminos al României socialiste" [4].

Locul prezentului în gîndirea și activitatea partidului nostru nu înseamnă privilegierea unilaterală a acestui mod de existență temporală în raport cu altele. Și din acest punct de vedere concepția noastră filosofică este fundamental diferită de anumite concepții, beneficiind la un moment dat de o largă influență în filosofia și literatura occidentală, care proclamau necesitatea vieții în prezent, ruptura cu povara trecutului și indiferența față de viitor. Aceste concepții preconizau trăirea intensă a momentului, riscul, aventura, fervoarea. Unele aveau drept motto cunoscuta frază a lui Petroniu : „Mi-am trăit fiecare zi ca și cum aceasta ar fi ultima zi din viață". Altele se reclamau de la exaltarea nietzscheană a

[4] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 62—63.

vieţii sau de la păgînismul şi anti-puritanismul lui Gide. Aprecierea lor nu poate fi realizată global. Ele trebuie însă menţionate pentru a sublinia faptul că viaţa în prezent nu poate căpăta sens fără rădăcini trainice în trecut şi fără idealuri de viitor.

Gîndirea partidului nostru, adînc implîntată în trecut şi prezent, implică de asemenea orientarea spre *viitor* ceea ce înseamnă spirit prospectiv, îndrăzneală, continuă tensiune, grijă şi responsabilitate pentru generaţiile care vor urma. Ceea ce caracterizează concepţia partidului despre viitor este în primul rînd realismul, ideea că obiectivele viitorului trebuie să aibă premise temeinice în prezent, că stabilirea lor trebuie să se fondeze pe posibilităţi reale, pe tendinţe obiective care decurg din legitatea dezvoltării sociale. Dialectic corelat cu realismul este însă spiritul creator, temerar, receptivitatea faţă de nou, indiferent de formele inedite, adesea surprinzătoare ale acestuia. Izvorînd din prezent, viitorul nu este considerat ca o simplă extrapolare a prezentului, ca o dezvoltare lină a acestuia, ci presupunînd orizonturi noi, transformări calitative profunde, uneori chiar rupturi nelipsite de dramatism. De aceea programele aprobate de Congresul al XIII-lea sînt dominate de ideea continuităţii procesului revoluţionar, a spiritului revoluţionar, a noii revoluţii în ştiinţă şi tehnică, a noii faze în dezvoltarea industriei, a noii revoluţii agrare, a revoluţiei umaniste, a transformărilor revoluţionare în domeniul conştiinţei şi culturii.

Viitorul înseamnă în viziunea partidului nostru edificarea societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a premiselor trecerii la comunism. Aşa cum a arătat încă Marx, comunismul nu constituie doar un ideal ci însăşi mişcarea reală a societăţii cu elementele ei de continuă noutate care nu pot fi epuizate de un concept oricît de cuprinzător ar fi el. De aceea nu găsim în programele partidului nostru o imagine a comunismului definit sub toate aspectele. Cîteva orientări se dovedesc însă a fi esenţiale pentru a pune comunismul pe tărîmul realităţii, al construcţiei reale. Idealul comunist este astfel demitizat, curăţit de orice tentă eshatologică, de orice influenţe neo-utopiste, frecvente încă în viaţa spirituală contemporană, ispititoare uneori dar, în ultimă instanţă, nocive mersului real al mişcării. Principiul comunist al repartiţiei, de pildă, nu poate fi realizat în concepţia partidului nostru în sensul unui acces nelimitat la orice fel de bunuri, ci al asigurării unor condiţii sănătoase de viaţă, în conformitate cu trebuinţele reale ale oamenilor, considerate în dinamismul lor. De asemenea, dezvoltarea continuă a democraţiei, evoluţia statului, diminuarea funcţiilor represive ale statului şi, în cele din urmă, renunţarea la ele nu înseamnă că în comunism vor dispare funcţiile de organizare şi conducere conştientă a activităţii. Numai în acest mod comunismul devine un ideal real, condiţiile trecerii la manifestarea tot mai largă a principiilor sale începînd să fie realizate de pe acum în procesul dezvoltării multilaterale a socialismului. Astfel nu numai prezentul se deschide în viitor, ci şi viitorul pătrunde în prezent.

Una din direcţiile principale ale transformării prezentului în viitor o constituie problema acumulărilor, care ocupă un loc central în documentele Congresului. Experienţa istorică a României a permis o concluzie cu caracter general privind caracterul legic al alocării unui procent important din venitul naţional pentru dezvoltare, condiţie indispensabilă

a asigurării viitorului liber și independent al unui popor. Un asemenea procent înalt permite legătura dintre generațiile prezente și cele viitoare, evitînd coliziuni, creînd premise pentru continuitate, pentru progresul istoric.

Ideea necesității acumulărilor este organic legată de cea a rolului determinant al forțelor de producție în dezvoltarea societății. Această problemă a preocupat și preocupă gîndirea marxistă. Uneori ea a fost înțeleasă într-un mod îngust, în sensul că forțele de producție determină automat relațiile de producție. Alteori, ca o reacție față de asemenea interpretări, însăși ideea rolului determinant al forțelor de producție a fost respinsă, apreciată ca o expresie a unui economism rigid care ar pune în umbră rolul reglator al relațiilor de producție și multiplicitatea factorilor care asigură dinamica acestora; mai mult, pornind de aici unii gînditori au considerat că orice determinare economică, reală atît timp cît oamenii sînt obligați să-și consacre esențialul activității lor găsirii mijloacelor pentru a trăi, ar deveni desuetă, „inumană" chiar, după expresia lui Desroches, odată cu societatea comunistă. Concepția Partidului Comunist Român despre dezvoltarea socială se distanțează de ambele aceste tendințe unilaterale, subliniind unitatea dialectică a forțelor și a relațiilor de producție. Natura relațiilor de producție este esențială pentru dezvoltare; semnificația acestor relații este însăși semnificația sistemului social-economic, în mod concret a socialismului, pentru toate laturile vieții sociale, inclusiv pentru forțele de producție. O asemenea funcție nu înlătură însă rolul determinant al forțelor de producție, fără de care noua orînduire n-ar putea fi edificată, fără de care nu poate fi concepută dezvoltarea mai departe a acesteia, fără de care nu poate fi asigurată stabilitatea ei în raport cu orice factori disturbanți. O asemenea idee este formulată cu toată tăria în Raportul tovarășului Nicolae Ceaușescu la Congresul al XIII-lea. Forțele de producție, dezvoltarea acestora, constituie firul principal al continuității istorice. Ele reprezintă pe de o parte munca trecută, obiectivată și, pe de altă parte, munca vie, obiectivantă prin intermediul căreia se făurește prezentul și se pun temeliile viitorului. În acest proces se schimbă însuși conținutul forțelor de producție, în cadrul cărora crește ponderea creativității umane, a cunoașterii, a științei.

După cum rezultă din cele arătate anterior, concepția Partidului Comunist Român despre dezvoltare consideră în unitatea lor prezentul, trecutul și viitorul. Această unitate nu înseamnă însă confundarea lor. Analizele Congresului al XIII-lea sînt semnificative și din acest punct de vedere. Afirmînd marea însemnătate a trecutului, ele arată totodată că viitorul nu poate fi înțeles ca o reîntoarcere la trecut, la anumite forme de organizare proprii acestuia. Caracteristic în această privință este punctul de vedere formulat în dezbaterea privind rolul statului în conducerea unitară, organizată a societății în socialism. Ponderea acestui rol, formele prin care se exercită depind, fără îndoială, de condițiile concrete, de momentul istoric. Conducerea unitară, organizată, planificată a vieții social-economice constituie însă un atribut esențial al socialismului, o manifestare concretă a superiorității sale ca sistem social. A renunța la o asemenea conducere înseamnă a renunța la un avantaj esențial al socialismului, a da prezentului și viitorului atributele trecutului, a nu ține seama într-un fel sau altul, de sensul istoriei.

Dialectica trecutului, prezentului și viitorului în concepția socială care călăuzește dezvoltarea țării noastre înseamnă, prin urmare, refuzul unilateralizării, al vreunui mod temporal, al oricăror fenomene „patogene" care decurg din astfel de unilateralizări. Posibilitatea unui asemenea refuz decurge din însăși natura temporalității proprii orînduirii noastre care implică îmbinarea optimismului istoric cu analiza lucidă a realităților, a elanului cu prudența, a tradiției cu simțul revoluționar al noului, a sarcinilor imediate și a celor de largă perspectivă.

CONSTANTIN BORGEANU

CONCEPȚIA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN, A SECRETARULUI SĂU GENERAL, TOVARĂȘUL NICOLAE CEAUȘESCU, DESPRE PATRIE ȘI PATRIOTISMUL SOCIALIST

Existența milenară a omenirii pune cu putere în evidență un fapt incontestabil : constituirea și afirmarea popoarelor, evoluția lor istorică nu sînt posibile decît în cadrul unui mediu social-istoric propriu, al unei realități complexe pe care conștiința de sine a comunităților umane a desemnat-o prin conceptul de *patrie*. Totodată, experiența revoluției și construcției socialiste demonstrează faptul fundamental că între legitățile edificării noii societăți, între activitatea revoluționară a maselor, din fiecare țară și existența liberă și independentă a patriei lor nu există nici un fel de contradicții, că patriotismul constituie un puternic factor mobilizator și dinamizator al întregii vieți sociale, al procesului revoluționar în ansamblul său.

Relevarea caracteristicilor specifice patriei socialiste, aprofundarea conținutului complex și sublinierea rolului activ, constructiv, a forței mobilizatoare a patriotismului socialist, consacrarea iubirii de patrie ca unul dintre cele mai nobile și înălțătoare sentimente ce trebuie să caracterizeze omul nou, constructor al societății socialiste și comuniste, demonstrarea necesității educării tuturor oamenilor muncii în spiritul patriotismului revoluționar reprezintă contribuții de inestimabilă valoare teoretică și practică ale partidului nostru, ale secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la îmbogățirea și dezvoltarea, de pe poziții contemporane, a concepției marxiste asupra națiunii, patriei și patriotismului, asupra rolului lor istoric.

Patria socialistă reprezintă plaiurile natale, glia străbună, pe care se statornicește astăzi un tip nou, superior de societate, societatea socialistă ; ea este pămîntul străbun remodelat, transformat de măreața operă de edificare a noii societăți. *Patria socialistă* înseamnă *meleagurile* străbune și *oamenii* acestor meleaguri, *vatra natală* și *neamul* plămădit în această vatră, *pămîntul strămoșesc* și *poporul* care s-a născut și a supraviețuit pe

acest pămînt; ea înseamnă și sudura organică între noul mediu natural și social creat de orînduirea socialistă și poporul în calitatea lui de constructor conștient și devotat al acestei orînduiri, de făuritor al prezentului socialist și al viitorului comunist al României. *Patria socialistă* este „pămîntul fertilizat de istorie", de tot ceea ce a fost înaintat și progresist în trecut și de marea epopee a construcției socialiste, epopee incluzînd în sine marile noastre izbînzi și marile noastre eforturi, lupta crîncenă împotriva sărăciei, subdezvoltării și inculturii, bătălia cîștigată și care încă va mai trebui dusă pentru progres, dezvoltare și civilizație, pentru o viață mai bună a demnului și încercatului nostru popor. *Patria socialistă* implică depășirea prezentului și punerea bazelor viitorului, este acea uriașă „mișcare înainte" a tuturor resorturilor ființei noastre naționale spre atingerea țelului suprem propus de partid — comunismul; ea este opera noastră constructivă permanentă, interesele noastre legitime și angajarea perpetuă pentru realizarea și apărarea lor, este năzuința noastră de pace, de înțelegere și colaborare cu toate popoarele lumii și tot ceea ce întreprindem în acest sens: *patria socialistă* cuprinde, totodată, limba și cultura noastră națională, obiceiurile și tradițiile noastre specifice, felul nostru propriu de a fi, atestatul perenității și al continuității noastre ca popor, ca țară, și ca orînduire într-un loc anume în cadrul marii familii a popoarelor lumii, întruchipîndu-se în tot ceea ce am făcut și facem pentru ca socialismul în România să fie viabil și durabil, să-și dovedească superioritatea, să-și fructifice la maximum posibilitățile și potențialitățile lui de progres, să-și manifeste plenar înaintatele-i virtuți umaniste; *patria socialistă* este o sinteză superioară a trecutului, prezentului și viitorului, un edificiu durabil ce va dăinui peste veacuri, reprezentînd tărîmul demnității umane, al libertății și dreptății sociale și naționale, al modului de viață socialist și comunist.

Caracterizarea, în acest spirit, în documentele partidului nostru, a patriei socialiste se întregește cu tezele și aprecierile de principiu referitoare la patriotismul socialist.

Considerînd patriotismul socialist, revoluționar „o puternică forță motrice a orînduirii noastre, manifestat în eforturile conștiente depuse de masele largi populare pentru înflorirea țării, în entuziasmul cu care ele înfăptuiesc politica partidului, prevederile planurilor economice" [1], documentele Partidului Comunist Român, opera secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, stabilesc principalele sale componente și dimensiuni, fundamentează rolul pe care-l are în dinamica vieții sociale, în formarea și modelarea personalității umane.

A fi patriot înseamnă, în concepția revoluționară a partidului nostru, a cunoaște trecutul istoric al poporului român, a prețui tot ceea ce a fost mai înaintat, progresist și înălțător în trecut. „Cinstirea înaintașilor — arată secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — este un semn de civilizație și cultură" [2], iar poporul nostru trebuie să-și cunoască adevărata obîrșie, cum s-a plămădit, cum a supraviețuit, cum și-a afirmat continuitatea, permanența și statornicia în patria sa stră-

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 252.

[2] *Ibidem*, p. 384.

bună. „Oare — se întreabă secretarul general al partidului — cum s-ar simţi un popor care nu şi-ar cunoaşte istoria, nu ar preţui şi nu ar cinsti această istorie? Nu ar fi ca un copil care nu şi-ar cunoaşte părinţii şi se simte străin în lume? Fără îndoială că aşa ar fi", „iată de ce noi avem datoria să cunoaştem, să studiem trecutul de luptă al poporului nostru" [3]. Căci este o dovadă de înalt respect şi dragoste faţă de acest popor de a nu-l lăsa pradă măsluirilor şi întinărilor celor care, din anumite interese, caută să-i conteste originea şi continuitatea pe pămîntul său străbun. Datoria de a ne cunoaşte trecutul se impune şi pentru că, aşa cum se subliniază în opera tovarăşului Nicolae Ceauşescu, pe de o parte, „avem un trecut cu care ne putem mîndri. În condiţii grele, poporul nostru şi-a păstrat fiinţa naţională. În această parte a lumii el a fost un factor de progres şi civilizaţie, şi-a adus contribuţia la mersul înainte, pe calea unei vieţi mai bune" [4], iar pe de altă parte, „tot ceea ce am înfăptuit în aceşti ani nu a căzut din cer, nu s-a înfăptuit de la sine, ci este rezultatul unei lupte îndelungate, grele, al multor jertfe" [5], care toate au dus la „crearea posibilităţii de a construi astăzi socialismul. Fără lupta înaintaşilor nu am fi putut să realizăm aceasta" [6]. De aceea fiecare cetăţean al României socialiste trebuie să înţeleagă că preţuirea trecutului nu este nici declarativă, nici contemplativă, ci una angajantă, exprimată în fapte, în creaţie, în efortul de a duce „mai departe ceea ce au făcut înaintaşii, ceea ce făureşte generaţia de astăzi" [7], în hotărîrea de a continua, „în noile condiţii istorice, făclia progresului şi civilizaţiei pe pămîntul României" [8]. Documentele partidului nostru arată, cu clarviziune şi cu înalt simţ patriotic, că „avem datoria să ridicăm pe o treaptă nouă şi să îmbogăţim cu noi cuceriri materiale şi spirituale această preţioasă moştenire, să ridicăm pe noi culmi de civilizaţie poporul, naţiunea noastră socialistă" [9].

Iar prezentul pe care-l făurim şi temeliile viitorului înseamnă muncă, zidire continuă, eforturile conjugate şi unitare ale întregului nostru popor pentru asigurarea dezvoltării ţării, pentru înflorirea patriei socialiste.

Patriotismul socialist situează în centrul valorilor sale *munca*, munca pentru sine şi pentru societate, activitatea constructivă, înfăptuirea programelor de dezvoltare economico-socială a ţării, a sarcinilor şi obiectivelor politicii partidului comunist. „În societatea pe care o edificăm, — subliniază secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu — munca este atît o necesitate, cît şi o îndatorire de onoare" [10], „fiecare

---

[3] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 463.

[4] *Ibidem*.

[5] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, vol. 2, p. 341.

[6] *Ibidem*, p. 17.

[7] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, vol. 1, p. 463.

[8] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică, 1977, p. 67.

[9] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Bucureşti, Edit. politică, 1983, p. 15.

[10] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, vol. 10, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 714

cetățean trebuie să depună o activitate utilă societății, să contribuie activ la progresul general al țării. Munca liberă, despovărată de exploatare constituie unica sursă a sporirii avuției naționale, a înfloririi patriei, a prosperității, progresului și a bunăstării personale; de aceea, ea trebuie înțeleasă ca o necesitate, ca o îndatorire de onoare a fiecărui cetățean și, totodată, ca principalul mijloc de afirmare a personalității umane, a forței creatoare a fiecărui cetățean. Trebuie să fie tuturor clar că nimeni nu poate trăi în societatea noastră fără a munci într-un sector sau altul al vieții economico-sociale! Fiecare trebuie să înțeleagă că are datoria morală și politică de a-și consacra întreaga energie, competență și forță de muncă dezvoltării proprietății socialiste — principalul izvor al înfloririi economico-sociale a țării, al bunăstării și fericirii întregii națiuni" [11].

Puterea economică a țării, rezultatele obținute în toate domeniile, afirmarea științei și culturii, dezvoltarea învățămîntului, creșterea nivelului de trai al tuturor celor ce muncesc rezultă din și întruchipează activitatea creatoare a întregului nostru popor.

De aceea, în condițiile socialismului a fi patriot înseamnă „a face totul pentru a spori avuția națională, proprietatea socialistă, a nu precupeți nimic pentru înfăptuirea politicii partidului comunist, ce corespunde pe deplin intereselor vitale ale întregii națiuni" [12]; a te implica total în efortul general și unanim al întregului popor de susținere a dezvoltării țării și de realizare a acestei dezvoltări; a face totul pentru rezolvarea și depășirea multiplelor dificultăți ce apar într-un proces atît de complex și de durată cum este cel al progresului economico-social; a opta pentru dezvoltare, cu înaltă răspundere și curaj, avînd convingerea că aceasta este unica alternativă de a trăi într-o patrie prosperă și înfloritoare; a traduce în viață această opțiune, a depune uriașe eforturi pentru ca dezvoltarea țării să se transforme dintr-un simplu deziderat în realitate.

Adevărata, autentica iubire de patrie se identifică, sub toate aspectele, cu dragostea, admirația și prețuirea poporului nostru, una din caracteristicile de bază ale patriotismului socialist fiind atașamentul nețărmurit, stima și dragostea față de poporul român. De aceea, gîndurile noastre cele mai înălțătoare și cele mai curate sînt și trebuie să fie închinate poporului român, pentru că lui îi datorăm totul—ființa noastră națională, libertatea noastră, tot ceea ce a fost bun și măreț în trecut, realizările de importanță istorică din anii socialismului, rod al muncii sale uriașe, ridicarea patriei pe noi culmi de progres și civilizație. Iată de ce, ploconirea în fața străinătății, cosmopolitismul, implicînd disprețul față de propriul popor, reprezintă o atitudine incompatibilă cu cerințele patriotismului socialist, revoluționar, deoarece „această atitudine reflectă în fond lipsă de demnitate națională, lipsă de spirit de discernămînt și pînă la urmă ignoranță, înapoiere, servilism", „neîncredere și subapreciere a realizărilor și forțelor propriului popor" [13]. Patriotismul nostru

---

[11] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 13, p. 64—65.

[12] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 13, p. 68.

[13] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 6, București, Edit. politică, 1973, p. 46.

autentic, revoluţionar cuprinde într-o unitate organică, inextricabilă, mîndria naţională faţă de tot ceea ce a realizat şi realizează poporul nostru de-a lungul milenarei sale existenţe, preţuirea şi admiraţia faţă de munca şi creaţia minunatului nostru popor, precum şi respectul faţă de celelalte popoare. De aceea, aşa cum subliniază secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, „dezvoltarea sentimentului de mîndrie naţională trebuie strîns legată cu dezvoltarea spiritului de prietenie cu alte popoare, de prietenie, conlucrare şi convieţuire cu oamenii muncii de diferite naţionalităţi din ţara noastră. În acest sens, mîndria naţională şi patriotismul socialist trebuie să devină un factor al întăririi unităţii poporului nostru, al colaborării internaţionale cu toate popoarele lumii" [14].

Patriotismul pe care-l cultivă Partidul Comunist Român şi care este profund implicat în întreaga noastră societate este un *patriotism revoluţionar, socialist.* El implică ataşamentul şi sentimentul de responsabilitate faţă de orînduirea socialistă, hotărîrea de a nu precupeţi nimic pentru înfăptuirea politicii partidului comunist, politică ce corespunde pe deplin celor mai vitale şi supreme interese ale ţării. Istoria, viaţa însăşi a demonstrat că „niciodată poporul român nu a avut o asemenea forţă politică hotărîtă şi capabilă să slujească fără preget interesele reale supreme" [15], cum este Partidul Comunist Român, care „şi-a identificat întreaga sa fiinţă cu interesele maselor muncitoare, cu năzuinţele poporului spre dreptate şi libertate socială şi naţională" [16]. Toate acestea pun în evidenţă, cu puterea faptelor, că ataşamentul faţă de Partidul Comunist Român, lupta pentru transpunerea în viaţă a politicii sale interne şi internaţionale, înalta responsabilitate faţă de destinele orînduirii socialiste în ţara noastră reprezintă expresii supreme ale patriotismului socialist.

Dînd glas acestui înţeles complex şi cuprinzător al patriotismului socialist, secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, arăta de la tribuna celui de-al XIII-lea Congres : „În întreaga activitate politico-educativă de formare a omului nou trebuie să punem pe prim plan dezvoltarea patriotismului revoluţionar socialist, a dragostei faţă de patrie, a răspunderii şi ataşamentului faţă de popor, faţă de cuceririle sale revoluţionare, a hotărîrii de a lupta şi munci pentru făurirea socialismului şi comunismului, pentru ridicarea continuă a bunăstării materiale şi spirituale a poporului, pentru apărarea cuceririlor revoluţionare, a independenţei şi suveranităţii României" [17].

ELENA FLOREA

---

[14] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, vol. 24, p. 46.

[15] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, vol. 10, p. 648.

[16] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 639.

[17] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1984, p. 61.

CONCEPȚIA UMANISTĂ, REVOLUȚIONARĂ A TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU PRIVIND FORMAREA OMULUI NOU ȘI A PERSONALITĂȚII UMANE

Evoluția societății românești în cei 40 de ani care au trecut de la victoria revoluției de eliberare socială și națională, antifascistă și antiimperialistă, succesele remarcabile obținute în anii revoluției și construcției socialiste nu ar fi fost posibile fără transformarea din temelii a omului, a condiției umane.

Continuînd tradiția documentelor programatice de înaltă ținută științifică și atitudine revoluționară ale partidului nostru din ultimii ani, Raportul prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu la cel de-al XIII-lea Congres constituie un excepțional document al înfăptuirilor și perspectivelor societății noastre socialiste, de o mare valoare teoretică și practică, străbătut de un profund spirit umanist, de o autentică grijă față de om, de mai binele său material și spiritual. Preocuparea pentru continua perfecționare a omului și a condiției sale a ocupat și ocupă un loc central în gîndirea creatoare și novatoare a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în opera sa teoretică și în activitatea sa practică neobosită, constituindu-se ca o trăsătură definitorie a personalității Președintelui României.

În activitatea politico-educativă de formare a omului nou, un rol deosebit de important a avut Plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971, care a elaborat — sub directa îndrumare a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — Programul Partidului Comunist Român pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste. Acest program a stimulat dezvoltarea și afirmarea mai puternică a conștiinței socialiste în viața de zi cu zi a întregului popor. Ca rezultat al ridicării generale a nivelului politico-ideologic, așa cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, a fost posibilă elaborarea Programului Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și de înaintare spre comunism a României, adoptat de Congresul al XI-lea al P.C.R. (nov. 1974) și care constituie carta ideologică de bază a partidului. La recentul Congres al XIII-lea al partidului, acest program a fost îmbogățit cu un nou program ideologic elaborat din inițiativa și cu contribuția de o inestimabilă valoare teoretică și practică a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, program dezbătut la Plenara Comitetului Central din 1—2 iunie 1982 și aprobat de Conferința Națională a partidului din același an.

Pornind de la principiul că omul este factorul determinant al întregii dezvoltări sociale, partidul nostru, secretarul său general, înscriu *formarea omului și perfecționarea personalității sale* ca obiectiv central al politicii Partidului Comunist Român. Această orientare are drept fundament ideea potrivit căreia „menirea istorică a socialismului este nu numai de a elibera omul de asuprire și exploatare, de a asigura bunăstarea lui materială,

ci de a făuri o civilizaţie spirituală superioară care nu se poate realiza decît prin formarea unui om nou, cu o înaltă conştiinţă şi pregătire culturală şi profesională, cu un profil moral-politic înaintat" [1].

În Raportul prezentat de tovarăşul Nicolae Ceauşescu la Congresul al XIII-lea al partidului, au fost reafirmate obiectivele şi direcţiile activităţii P.C.R. în domeniul politic şi ideologic, au fost trasate sarcini precise tuturor organelor şi organizaţiilor de masă şi obşteşti privind ridicarea conştiinţei socialiste a maselor, făurirea omului nou, constructor al societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Referindu-se la succesele dobîndite în opera de făurire a noii societăţi, tovarăşul Nicolae Ceauşescu releva faptul că „marile realizări obţinute şi în această perioadă demonstrează cu putere justeţea politicii partidului nostru comunist, care se călăuzeşte ferm după concepţia revoluţionară materialist-dialectică şi istorică şi aplică neabătut adevărurile general-valabile la condiţiile concrete din ţara noastră. Faptele, realităţile demonstrează că partidul îşi îndeplineşte cu cinste înalta misiune istorică de a conduce poporul român pe calea socialismului şi comunismului, a bunăstării şi fericirii, a independenţei şi suveranităţii naţionale. Tot ce am înfăptuit — arăta în continuare conducătorul partidului nostru — este rezultatul muncii eroice, pline de abnegaţie, a minunatei noastre clase muncitoare, care îşi îndeplineşte cu succes misiunea istorică de clasă conducătoare a societăţii socialiste româneşti, a minunatei ţărănimi cooperatiste, care, în alianţă cu clasa muncitoare, aduce o contribuţie de seamă la întreaga dezvoltare a patriei, a noii noastre intelectualităţi, strîns legată de clasa muncitoare şi ţărănime, care are un rol tot mai important în transformarea revoluţionară a societăţii" [2].

Tocmai în aceste mari cuceriri istorice ale poporului nostru, precum şi în direcţiile de dezvoltare economico-socială în cincinalul 1986—1990 şi pînă în anul 2000, rezidă substanţa şi finalităţile umaniste ale concepţiei revoluţionare a tovarăşului Nicolae Ceauşescu despre om şi despre infinitele sale potenţialităţi de a desăvîrşi construcţia socialistă, proces care s-a afirmat tot mai amplu şi mai puternic în ultima perioadă a noii noastre istorii, perioadă inaugurată de Congresul al IX-lea al partidului.

Linia politică elaborată la Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român, purtînd marca gîndirii creatoare, novatoare şi profund umaniste a tovarăşului Nicolae Ceauşescu, a fost îmbogăţită şi amplificată la congresele ulterioare ale partidului, a căror chintesenţă o reprezintă cel de-al XIII-lea Congres, prin ideile şi tezele cuprinse în documentele sale, de o importanţă vitală pentru devenirea noastră istorică. De asemenea, concepţia umanistă a secretarului general al partidului a fost cu putere pusă în lumină de Conferinţele Naţionale ale P.C.R. din iulie 1972, decembrie 1977 şi decembrie 1982.

Întreaga linie politică a partidului nostru în ultimii douăzeci de ani este indisolubil legată de activitatea creatoare, teoretică şi practică, de concepţia adînc şi constant umanistă a tovarăşului Nicolae

---

[1] Nicolae Ceauşescu, *Plenara C.C. al P.C.R., 3—5 noiembrie 1971*, Bucureşti, Edit. *politică*, 1971, p. 19—20.

[2] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1984, p. 14.

Ceaușescu, căruia îi revine meritul esențial de a fi elaborat și promovat consecvent principiile umanismului revoluționar, precum și modalitățile de aplicare în viață a acestora. Totodată, secretarul general al partidului a adus o contribuție de esență prin investirea culturii noastre naționale de tip socialist cu calități și potențialități menite a forma și educa un om nou, cerut de o societate nouă, un om cu o personalitate multilateral dezvoltată. O atestă pregnant cele două congrese ale educației politice și culturii socialiste — manifestări prestigioase ale vieții noastre social-politice —, menite să revigoreze această activitate atît de vitală în orice societate, dar cu funcții mult sporite în amplul proces de edificare a noii orînduiri sociale și să marcheze un moment nou, cu profunde repercusiuni în întreaga activitate politico-educativă și culturală, de formare a omului nou, cu o conștiință înaintată.

La primul Congres al educației politice și culturii socialiste, tovarășul Nicolae Ceaușescu, referindu-se la cerința stringentă a intensificării activității de educație revoluționară socialistă a oamenilor muncii din patria noastră, sublinia : „Este un adevăr bine cunoscut că socialismul și comunismul se construiesc cu poporul și pentru popor, că în edificarea noii orînduiri rolul hotărîtor îl au masele de oameni ai muncii — făuritorii tuturor bunurilor materiale și spirituale ale societății, ai propriei lor istorii. Tocmai de aceea, partidul nostru pune în centrul atenției făurirea omului nou, folosirea deplină a tuturor mijloacelor de care dispune societatea pentru ridicarea continuă a nivelului general de cultură — profesional, politic, științific — al maselor largi populare, pentru înarmarea temeinică a constructorilor socialismului cu cele mai avansate cuceriri ale geniului uman, cu cunoașterea legilor obiective ale dezvoltării sociale. Numai cunoscînd aceste legi, adevărurile universal-valabile, oamenii muncii vor putea acționa în mod conștient pentru transformarea naturii și a societății, vor putea fi cu adevărat stăpîni pe soarta lor, realizînd acel salt, cu adevărat revoluționar, de care vorbea Engels — saltul din « imperiul necesității în imperiul libertății » [3].

Acest text de referință sintetizează, cu o mare putere de sugestie, gîndirea umanistă, revoluționară și clarvăzătoare a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, care, cu același prilej sublinia legătura indisolubilă dintre destinul socialismului și cel al ființei umane care îl edifică : „Formarea omului nou, constructor conștient al celei mai drepte orînduiri sociale, constituie cea mai mare și mai complexă sarcină, cea mai nobilă răspundere, îndatorirea revoluționară de onoare a partidului nostru comunist. Tocmai de aceea, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, este necesar ca în acest domeniu să acționăm în mod organizat, pe baza unor orientări de perspectivă clare, științifice" [4].

Fiecare om are individualitatea și personalitatea sa bine distinctă. De aceea, precizează secretarul general al partidului, „trebuie să dezvoltăm valorile morale și virtuțile umane specifice fiecărui cetățean, în strînsă

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Congresul educației politice și al culturii socialiste — 2 iunie 1976 —*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 63.

[4] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la încheierea lucrărilor Congresului educației politice și al culturii socialiste — 4 iunie 1976*, în *op. cit.*, p. 134.

concordanţă însă cu gîndirea filosofică şi etica socială revoluţionară, caracteristice orînduirii noastre noi, socialiste şi comuniste. Trebuie să existe deplină claritate : nu ne propunem şi nu putem propune uniformizarea omului. Aceasta ar fi o absurditate, un nonsens. Noi acţionăm pentru formarea unui om de omenie, cu o pregătire multilaterală, a unui comunist de omenie" [5]. Noua societate pe care o făurim urmăreşte „crearea condiţiilor celor mai propice ca omul să se poată manifesta plenar în toate domeniile vieţii sociale, fiecare cu capacităţile, personalitatea şi felul său de a fi, în spiritul comun întregii societăţi, al dragostei de dreptate şi adevăr, al curajului şi cinstei, al simplităţii, al hotărîrii de a lucra împreună cu semenii săi pentru fericirea proprie, pentru fericirea întregii societăţi" [6].

De activitatea teoretic şi practică a secretarului general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu este indisolubil legată elaborarea şi aprofundarea conceptului de *umanism revoluţionar*. Respingînd conceperea lui ca o noţiune abstractă, imuabilă, tovarăşul Nicolae Ceauşescu subliniază că sensurile şi conţinutul noţiunii de umanism se modifică corespunzător diferitelor etape de dezvoltare istorică a societăţii : „Esenţa umanismului revoluţionar — spre deosebire de aceea a umanismului burghez care cultivă instinctul egoist, individualismul, lupta pentru bunăstarea personală în dauna bunăstării semenilor — constă în situarea omului în centrul întregii preocupări şi activităţi a societăţii şi, în acelaşi timp, în stabilirea unor raporturi armonioase, organice între individ şi colectivitate. Umanismul revoluţionar concepe afirmarea şi dezvoltarea plenară a personalităţii umane nu izolat, ci în cadrul ansamblului societăţii, promovînd principiul raţional şi generos potrivit căruia fericirea personală nu se poate realiza încălcînd dreptul la fericire al altora, ci numai în cadrul înfăptuirii fericirii generale a colectivităţii, a poporului, a umanităţii. Aceasta este forma superioară, cea mai avansată a gîndirii umaniste, expresia realistă, nu utopică, a înfăptuirii idealului de dreptate şi egalitate pe Pămînt" [7].

Sînt idei fundamentale asupra cărora secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, revine cu nuanţe şi precizări, mereu relevante pentru puternicul filon umanist al gîndirii sale revoluţionare. Astfel, la Plenara comună a consiliilor oamenilor muncii de naţionalitate maghiară şi germană, din martie 1978, secretarul general al partidului subliniază faptul că „un umanism nou, revoluţionar, care pune pe primul plan omul, afirmarea multilaterală a personalităţii fiecăruia, neîncurajînd însă individualismul, ci sporind răspunderea fiecăruia faţă de colectiv, faţă de societate" [8]. Iar cu prilejul celei de-a XI-a Conferinţe a Uniunii Asociaţiilor Studenţilor Comunişti din România, din februarie 1978, tovarăşul Nicolae Ceauşescu arăta că „societatea pe care o edificăm este rezultatul muncii directe a maselor populare, că poporul trebuie să fie nu numai participant activ la edificarea societăţii socialiste, dar şi beneficiarul ei direct — şi,

[5] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 135.
[6] *Ibidem.*
[7] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 94.
[8] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, Bucureşti, Edit. politică, 1978, p. 566.

ca atare el trebuie să-și spună cuvîntul în tot ceea ce se înfăptuiește ! Numai pe această bază socialismul se afirmă ca o formă superioară, democratică de organizare socială, care promovează un umanism nou, revoluționar, în care omul ocupă primul loc, și constituie preocuparea principală a societății" [9].

Această idee profund umanistă a fost reafirmată de secretarul general al partidului și cu prilejul celei de-a 60-a aniversări a zilei sale de naștere, cînd sublinia cu pregnanță necesitatea „de a porni permanent de la necesitatea realizării unui umanism nou, revoluționar, în care omul să se poată afirma plenar în strînsă legătură cu societatea, cu colectivitatea din care face parte, numai așa fiecare om, fiecare personalitate, își poate pune mai bine în valoare capacitatea, talentul, energia și forța creatoare, se poate afirma în viața colectivității, a întregii noastre națiuni" [10].

Corelația strînsă între formarea omului nou și a personalității umane și dezvoltarea continuă, armonioasă și conștientă a societății socialiste este una din ideile directoare ale documentelor partidului nostru. Ele sînt puternic puse în evidență de documentele programatice ale celui de-al XIII-lea Congres, care pledează în întregul lor pentru traducerea în viață a principiilor umanismului revoluționar, pentru afirmarea problematicii umane ca problematică prioritară a politicii partidului nostru.

EUGENIA ȘTEFAN

[9] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 537.
[10] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 458.

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

OBSERVAȚII PRIVIND STATUTUL TELEOLOGIC AL PRAXISULUI

DE

VIOREL CHIRILĂ

Praxis-ul constituie referențialul interior, propriu filosofiei marxiste, „totalitatea « obiectelor » (materiale și ideale) dobîndite de subiect prin reconfigurări operate în industrii și cunoașteri"[1]. Prin intermediul praxisului se definesc „forțele esențiale ale omului", cum afirma Marx, în raport cu natura și societatea, cu propria esență și devenire a subiectului social-istoric.

Prin *praxis* se instituie, cum susține Lukács în prima ediție a lucrări *Istorie și conștiință de clasă*, „revoluția copernicană" realizată de Marx în ontologie, anume, conceperea naturii ca o „categorie socială", ca o „categorie a praxisului"[2]. Aceasta întrucît, așa cum subliniază Marx, „...în cadrul metodei teoretice (marxiste — n.n.) subiectul, societatea, trebuie să figureze tot timpul în reprezentarea noastră ca o *premisă*"[3].

Aceste dimensiuni naturale, sociale și umane, mediate prin conexiuni explicative și acțional-transformatoare, determină existența unui nivel metateoretic, cel al *praxiogenezei*, în care achizițiile „trecutului istoric" se *prelungesc* în intenții și proiecte „actuale", devin premise pentru ceea ce Hegel numea „silogismul acțiunii" și creației umane.

Prin ideea acțiunii ca „silogism praxiologic" nu avem în vedere ceea ce D. D. Roșca numește „mitul raționalității integrale", al raționalității *totale*, de tip „hegelian". Dimpotivă, așa cum afirmă, F. de Gonseth, argumentînd teza că intenționalitatea nu este un „dat" ci are un caracter „constituant", „... semnificație unui fapt nu este închisă dinainte în constatările pe care el le prilejuiește"[4]

Noi am invocat această inserție a „logicului" în planul acțiunilor umane, fapt evidențiat de Hegel, Marx, Engels, J. Piaget, deoarece, în sens etimologic, prin conceptul de *intentio*, ce angajează dimensiunea

---

[1] C. Popa, *Teoria cunoașterii*, București, Edit. științifică, 1972, p. 73.

[2] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Ed. de Minuit, 1960, p. 269—270.

[3] K. Marx, *Manuscrisele economice din anii 1857—1858*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 13, p. 675.

[4] Ferdinand de Gonseth, *La méthodologie des sciences*, în „Dialectica", nr. 41, 1957, p. 14.

teleologică, se înțelege nu numai *intenția*, *planul*, *scopul ca atare*, ci, ceea ce e deosebit de semnificativ, *premisa unui silogism* — silogismul teleologic, „practic", cum îl numea Aristotel.

Așadar, praxisul presupune un orizont intențional-teleologic, dar și o dimensiune *ontologic-instrumentală*, *operațională*, situată *dincolo* de rezultatul „final" al activității umane.

Deși situațiile *praeter-intenționale* ($P-I$), ale intențiilor *depășite*, în raport cu intențiile „inițiale" și, implicit, ale celor *praeter-factuale* ($P-F$) în raport cu faptele „primare" pot fi regăsite, cum vom arăta în cele ce urmează, în toate domeniile vieții sociale, primul filosof care a *conștientizat* această problemă a fost Hegel: „...în istoria universală, datorită acțiunilor oamenilor, se produce în genere și *altceva* decît ceea ce ei urmăresc și obțin, *altceva* decît ei știu și vor nemijlocit: oamenii își duc la îndeplinire interesele lor dar, în același timp, se înfăptuiește și *ceva mai îndepărtat*, ceva lăuntric ce zace în aceste interese, *fără a se fi aflat în conștiința și intenția oamenilor*"[5].

Dimensiunea teleologică a praxisului și implicațiile sale $P-I$ și $P-F$ a fost evidențiată în nenumărate rînduri de Marx și Engels. În cunoscuta analogie antitetică dintre „cel mai prost arhitect" și „cea mai perfectă albină", Marx subliniază caracterul *intențional*, *teleologic*, al muncii: „Noi presupunem munca într-o formă proprie exclusiv omului. Păianjenul efectuează operații asemănătoare celor ale țesătorului, iar albina face de rușine, prin construcția celulelor ei de ceară, pe mulți arhitecți. Ceea ce deosebește însă de la început pe arhitectul cel mai prost de cea mai perfectă albină este faptul că el *construiește celula în cap* înainte de a o construi din ceară. La sfîrșitul procesului de muncă apare un rezultat care, încă de la începutul acestui proces exista *ideal* în imaginația muncitorului. Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, ci el își realizează totodată *scopul său pe care îl cunoaște*, care *determină legic modul și caracterul activității lui și căruia, el trebuie să-i subordoneze voința sa*"[6].

Trebuie să remarcăm faptul că, dacă expresia „scopul său pe care îl cunoaște" definește cît se poate de limpede statutul *intențional-teleologic* al muncii, expresia „care determină *legic* modul și caracterul activității lui..." desemnează, tocmai prin caracterul *legic* căruia trebuie să i se subordoneze „muncitorul", „limita depășită deja", cum ar spune Hegel, a *intenției*, *scopului* „inițial", anume fenomenul de *praeter-intenționalitate*.

Raportul dintre intențiile „primare" și „urmările mai îndepărtate" este discutat și de Engels: „Toate modurile de producție de pînă acum au urmărit doar acțiunea efectului util cel mai apropiat și mai nemijlocit al muncii. *Urmările mai îndepărtate, care se manifestă mai tîrziu, nu au fost luate deloc în considerație*"[7].

Această afirmație a lui Engels este deosebit de semnificativă întrucît:

(1) deși formulate explicit de Hegel, procesele $P-I$ și $P-F$ „nu au fost deloc luate în considerație" în cadrul filosofiei premarxiste;

---

[5] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, București, Edit. Academiei, 1968, p. 30 (s.ns.).

[6] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 190—191 (s.ns.).

[7] *Idem*, vol. 20, 1964, p. 479, (s.ns.).

(2) ne permite să înțelegem ascendența modurilor de producție în istorie și, implicit, *trecerea* de la o formațiune socială la *alta*. Așa se explică de ce Marx subliniază fenomenele de praeter-intenționalitate și praeter-factualitate din cadrul societății capitaliste : „Cînd proletariatul vestește descompunerea actualei orînduiri, el nu face decît să exprime *secretul* (subl. în text) propriei sale existențe... Cînd cere negarea proprietății private, proletariatul nu face decît să ridice la rangul de principiu *al lui* (subl. în text), *ceea ce deja este întruchipat îl el, fără contribuția sa*, ca rezultat negativ al societății"[8];

(3) sugerează posibilitatea conștientizării „urmărilor mai îndepărtate", *dincolo* de „obținerea efectului util, cel mai apropiat";

(4) pune problema explicitării *esenței reale* a conceptului hegelian de *depășire* (Aufhebung) și, implicit, a „misticismului" corelațiilor dialectice hegeliene.

Din această perspectivă, prin „introducerea" în cadrul *trecerilor* și *depășirilor* dialectice a proceselor $P-I$ și $P-F$, se poate explica, atît *istoric* cît și *logic*, esența corelațiilor dialectice, fără să facem apel nici la cercul hermeneutic-dialectic — *coincidentia-oppositorum* a lui N. Cusanus — care, cel mult, instituie o dialectică „paradoxală" și nu o dialectică *real-istorică*, și nici la dialectica „înstrăinării" și „întoarcerii la sine" a spiritului absolut, specifică filosofiei hegeliene.

Trebuie să spunem însă că expresia „urmările mai îndepărtate... care nu au fost deloc luate în considerație„ vizează, în primul rînd, limitele *obiective* care se constituie în *istoria* modurilor de producție. Astfel, încît,

(1) cu excepția unor previziuni ale lui Marx, Engels și Lenin privind dezvoltarea *viitoare* a modurilor de producție, nu toate procesele $P-I$ și $P-F$ pot fi anticipate (clasa fenomenelor $P-I$ și $P-F$ este teoretic *indefinită*);

(2) dacă procesele $P-I$ și $P-F$ „proxime" au un coeficient ridicat de probabilitate și realizabilitate, „urmările mai îndepărtate" sînt mai greu previzibile;

(3) praeter-intenționalitățile și praeter-factualitățile sînt greu decelabile în timp și ca urmare a faptului că ele „apar" în domenii, aspecte, valori sociale dintre cele mai diferite, în raport cu intențiile, scopurile „inițiale". De pildă, în cazul „peșterii platonice", dacă ar fi să-i dăm crezare lui P. Ricoeur[9], mitul peșterii reprezintă o anticipare a cinematografului contemporan, $P-I$ și $P-F$ — realizîndu-se după mai mult de două mii de ani[10];

(4) dialectica se constituie, astfel, prin izomorfismele ontologice și praxiologice, ca o dialectică de „adîncime", cu o putere de semnificare *ulterioară*, ca o dialectică *a posteriori*, care rezultă din caracterul *legislativ* al subiectului uman, angajat în istoria conexiunilor „îndepărtate".

---

[8] K. Marx, *Introducere la critica filosofiei hegeliene a dreptului*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. I, București ESPLP, 1957, p. 426 (s.ns.).

[9] P. Ricoeur, *Intervenție la o masă rotundă prilejuită de Congresul mondial de estetică*, București, 1972.

[10] În aceeași intervenție, P. Ricoeur, făcînd apel la „subconștientul omenirii", teoretizat de Jung, se întreba cîte din „evenimentele" viitoare nu-și au substratul și cauzalitatea în însăși matricea conștientizată deja, a achizițiilor și valorilor civilizației noastre *contemporane*.

G. Simmel sesizează de asemenea existența proceselor $P-I$ și $P-F$: „fiecare individ contribuie la formarea «spiritului public» fără să-și dea seama. Din fiecare acțiune a interesului propriu..., din fiecare relație dintre oameni... se nasc idei sociale... dar ele se nasc așa-zicînd *alături* (subl. în text) de conștiința intențională a indivizilor, printr-o modalitate care nu se află în această conștiință. Odată însă realizate, ele acționează asupra individului care le găsește ca valori ce posedă o existență *dincolo de conștiința indivizilor ca atare*..." [11].

Se pot oferi o mulțime de exemple de raporturi praete-intenționale și praeter-factuale:

— în *sociogeneză*, succesiunea zi-noapte și succesiunea anotimpurilor a determinat apariția calendarului care, la rîndul său, a generat apariția roții cu indefinitele sale aplicații; desenele rupestre care, inițial, aveau un caracter divinatoriu, pentru facilitarea vînătorii, devin *ulterior*, opere de artă, cultură, civilizație. De asemenea, aceleași desene, prin „stilizări" succesive, generează alfabetul pictografic — premisă a scrierii ideografice; arcul din instrument de apărare și vînătoare devine „instrument muzical", lancea — „unitate de măsură" și „selecție" în constituirea familiilor, etc;

— în *artă*, perspectiva „peisajelor" renascentiste determină necesitatea unor măsurători mai precise în astronomie (Galilei, Kepler);

— în *cultură-civilizație*, valorile de cultură devin bunuri de civilizație ce se *prelungesc* în *alte* culturi și civilizații *ulterioare*;

— în *știință*, problema „indestructibilității" atomului, aplicarea determinismului „clasic" în lumea microfizică, inexistența „eterului" în experiențele lui Michelson-Morley, ș.a., au generat mutații „imprevizibile" în știința secolului nostru;

— în *logică*, construcția cu „maximă" rigurozitate a sistemelor axiomatice, prin exigențele principiilor noncontradicției și completitudinii s-a soldat cu rezultate „neașteptate" — semnalarea paradoxelor în însăși „fundamentele" construcțiilor ca atare;

— în *filosofie*, conceptul de *dynamis* la Aristotel care determină așa zisul „paradox ontologic"; „...în raport cu substanța, actul *precede* substanța", conceptul de autocontradicție la Leibniz în raport cu teza „armoniei prestabilite", conceptul de „totalitate" la Hegel care generează paradoxul „autoconținerii", etc;

— în *etică*, intențiile pozitive se pot solda cu rezultate negative;

— în *estetică*, problema interpretării „deschise", *dincolo* de intențiile, uneori explicite, ale autorilor înșiși.

Aceste *depășiri*, aceste *prelungiri* $P-I$ și $P-F$ se realizează, de regulă (corelațiile întîmplătoare nefiind excluse), prin inferențele de cauzalitate sau prin cele de natură implicativă. Acest fapt a fost remarcat de A. D. Xenopol care stabilește chiar o ierarhie a tipurilor de inferență istorică: „Inferența poate fi *ascendentă* (subl. în text) cînd faptul care trebuie stabilit precede pe cel care-l ajută să-l descopere; ea poate fi *laterală* (subl. în text) cînd faptul necunoscut coexistă împreună cu cel cunoscut; în sfîrșit ea poate fi *descendentă* (subl. în text) cînd un fapt cunoscut ne face să conchidem existența unui fapt posterior" [12].

---

[11] G. Simmel, *Die Problem der Geschichtphilosophie*, Fünfte Auflage, 1923, p. 23—24.
[12] A. D. Xenopol, *Principiile fundamentale ale istoriei*, Iași, 1900, p. 421—422.

Aceste situații și situări *P—I* și *P—F* din sociosferă, noosferă, din istoria universală, ca și altele nemenționate aici, se pot regăsi într-un „exemplu" cu caracter generic pornind de la teza „heterogoniei scopurilor" a lui W. Wundt: „...rezultatul unui scop oarecare tradus în realitate printr-o acțiune, *întrece întotdeauna*, prin anumite efecte secundare, scopul urmărit: aceste efecte secundare devin scopuri *independente* pentru noi acțiuni" [13].

Aceeași idee este susținută și de logicianul polonez E. Leniewicz: „...din adoptarea unui anumit scop al acțiunii decurge *în mod necesar*, ca o consecință, și recunoașterea *altor* scopuri ale acțiunii" [14].

În studiul său E. Leniewicz constată nu numai „prelungirea" uno scopuri derivabile dintr-un scop „inițial" *în timp* ci și „îndepărtarea" lo *nomologică*: „...un eveniment acceptat ca scop al acțiunii este un scop *independent* de caracterizarea sa *istorică* sau în *perspectivă*" [15]. Ca urmare, E. Leniewicz stabilește, printre alte reguli teleologice, „regula situării în perspectivă a scopurilor" și „regula divizării scopurilor" [16]. De asemenea E. Leniewicz se referă la o serie de principii de consecuție logică a determinării scopurilor:

(1) „Principiul determinării scopurilor *intermediare*";

(2) „Principiul determinării scopurilor *suplimentare*".

(3) „Principiul determinării *scopurilor pe termen lung* [17].

În același sens, J. Merleau-Ponty distinge, în procesul muncii, a praxisului, o structură *invizibilă*, situată *dincolo* de intențiile conștiente și o structură *vizibilă*, decodificată sau decodificabilă *ulterior*, prin „izomorfismele de tranziție" [18].

În lumina celor spuse pînă acum se impun o serie de concluzi dintre care menționăm:

(1) Principiile care instituie, atît în sociogeneză cît și în perspectiva dezvoltării social-istorice, fenomenele praxiologice (principiul conexiunii universale, principiul izomorfismului, principiul determinismului „optim", principiul deziderabilității, etc.) nu pot fi înțelese făcînd abstracție de principiile praeter-intenționalității și praeter-factualității, care *mediază*, prin consecuție cauzală sau condițional-implicativă, corelațiile dintre cele mai diverse domenii, sisteme, valori și funcții ale vieții sociale.

(2) Din acest punct de vedere, praxisul presupune atît o raționalitate *intențional-teleologică* cît și o raționalitate *praeter-intențională* și *praeter-factuală*;

(3) Teoria deciziei, parte constitutivă a teoriei evenimentelor, implică necesitatea luării în considerație a acțiunilor umane *P—I* și *P—F previzibile*, mai „apropiate" sau mai „îndepărtate".

---

[13] W. Wundt. *Grundriss der Psychologie*, 1905, p. 399-400 (s.ns.).

[14] E. Leniewicz, *Principiile determinării scopurilor*, în vol. *Praxiologie și logică*, București, Edit. Academiei. 1984, p. 163 (s.ns.).

[15] *Idem*, p. 160 (s.ns.).

[16] *Idem*, p. 157.

[17] *Ibidem*, p. 163 (s.ns.).

[18] J. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1979, Notes de travail, p. 281 (s.ns.).

(4) Pentru fenomenele $P-I$ și $P-F$ mai greu previzibile se poate aplica *regula faptelor dezirabile* din teoria evenimentelor, întrucît, „lumea" speranțelor, a aspirațiilor, idealurilor, a așteptărilor, sînt *prelungiri* ale intențiilor conștiente, ale scopurilor, intereselor socio-umane, existînd, fără îndoială, o *zonă de intersecție* între procesele „imprevizibile" și procesele „meliorist-optative".

(5) În orice caz, pentru a fi aplicat, în maxima sa operaționalitate, principiul $P-I$ și $P-F$ trebuie să vizeze, în primul rînd, „momentele" *proxime* ale gîndirii și acțiunii, inferențele de „vecinătate" și izomorfism și din acest punct de vedere, preluînd ideea lui Engels, principiul „trebuie luat în considerație" în cadrul praxiologiei marxiste.

(6) Prin intervenția proceselor $P-I$ și $P-F$, se creează posibilitatea stabilirii, prin analogie cu perspectiva lui P. Uccello, a unor planuri temporal-succesive și succedente, a unor interderivații „aproape" — „departe", cu alte cuvinte, posibilitatea determinării unei *perspective* dialectice în conexiunile fenomenelor „care urmează".

(7) Iată de ce Marx și Engels vorbesc, în contextul depășirii „mărginirii locale", strict, intenționale și factuale, despre „stabilirea unor relații *universale* ale omului" [19] în propria sa istorie și devenire social-istorică.

[19] K. Marx și Fr. Engels, *Ideloogia germană*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 31, București, 1958, p. 265 (s.ns.).

FAPTUL MORAL CA DIMENSIUNE ONTOLOGICĂ ÎN STRUCTURA ACȚIUNII UMANE

DE

NICULAE BELLU

Dificultatea temei și, poate, legitimitatea ei contemporană începe cu confuzia care planează, încă, asupra înțelesului noțiunii de fapt moral.

Durkheim întreprinde, primul, o încercare notabilă și semnificativă de conceptualizare a dimensiunii moralității plecînd de la starea ei primară, celulară, pe care o desemnează — mai curînd intuitiv, totuși — ca fapt moral. Este o intuiție dintre cele mai profunde, dar încă numai o intuiție, pentru că : 1. Durkheim pare să indice, cu faptul moral, existența unei dimensiuni ontologice nesemnalate și un rol în aparatul conceptual al cercetărilor etice ; 2. fără să-i distingă, totuși, faptului moral substratul ontologic propriu și neconfundabil, care să-l definească și conceptualizeze. În comunicarea sa intitulată *Determinarea faptului moral (teze)*, prezentată la Societatea franceză de filosofie în 1906, Durkheim centrează investigația sa asupra acestui punct : care sînt caracterele distinctive ale faptului moral? Dar delimitările căutate în cuprinsul acestor teze vizează nu

surprinderea unui stadiu relativ distinct al moralei, ca fapt de existență, spontan și empiric, moment interior prezent și suprimat totodată în structura dimensiunii morale globale, ci numai stabilirea diferenței specifice în măsură să distingă, teoretic, totalitatea fenomenului moral de celelalte moduri ale relațiilor umane, genul proxim. Starea de a fi fapt de existență a moralei, fapt moral, rămîne astfel numai la nivelul sugestiei; noțiunea însăși este echivalată în context cu realitatea morală, cu regula morală sau chiar cu morala. Iar caracterele distinctive, asupra cărora se întreabă comunicarea, au de asemenea în vedere fenomenul de ansamblu și sînt designate a fi 1. obligativitatea (în sensul lui Kant) și 2. dezirabilitatea (în opoziție, după Durkheim, cu soluția kantiană).

Dezvoltarea acestor teze, în discuțiile care au urmat, nu duc la determinarea unui sens propriu pentru faptul moral. Levy-Bruhl preia și întrebuințează în același sens al realismului noțiunea de fapt moral, manifestînd o mai mare receptivitate pentru semnificația kantiană a practicului și a rațiunii practice și trimițînd astfel la o mai adecvată înțelegere a particularității faptului moral. Nu găsim, totuși, nici la Levy-Bruhl o încercare evidentă de avansare în direcția unei explicitări a noțiunii, lăsată astfel la nivelul unei utilități și întrebuințări mai curînd retorice.

Desemnarea moralei ca fapt de realitate și deținînd implicit statutul unui dat obiectiv, chiar dacă nedevelopat și neanalizat în dinamica și contradicția naturii sale, rămîne să fie, totuși, consemnată ca exprimînd o direcție rodnică a demersului cognitiv, aptă de a fi reluată și dezvoltată dincolo de limitele primelor sale aproximări. Căci se semnalează, cu faptul moral, un nou orizont necesar al investigației sau, altfel spus, nevoia teoretică a unui concept în măsură să exprime cît mai adecvat posibil stadiul de coincidență ontologică dintre elementele nuclear-tensionale ale activității umane și cele ale dimensiunii morale, generate și nediferențiate încă în procesul practicii umane. Faptul moral descrie, așadar, întîi, morala ca fapt de realitate, ca instituire coincidentă cu natura demersului uman. Dar trimite, în același timp, dincolo de această generalitate nediferențiată, spre disocieri analitice în structura activității însăși, ca și în aceea a dimensiunii morale care o face posibilă.

Gîndirea teoretică se află, însă, aici, în fața unui impas greu de trecut. Kant a găsit o ieșire posibilă prin distingerea unei însușiri cîștigate a practicii umane de a fi intrinsec reflexivă și în acest sens de a se comporta ca rațiune nemijlocit practică, întrunind în complexitatea aceluiași demers existențial mișcarea spre un scop determinat și impulsul astfel generat în sensul modelării mijloacelor subiective necesare într-o asemenea înfăptuire, printre care n-ar putea lipsi formarea aptitudinii de autocontrol și disciplinare a mișcărilor, care implică la rîndul lor instituirea capacității de voință, prevedere, tenacitate, în afara iscusinței tehnice și a celorlalte atribute ale acțiunii eficiente. Este un moment de cotitură în gîndirea modernă, a cărui continuare nu s-a dovedit, însă, mai puțin dificilă și laborioasă, în parte cel puțin din cauza interesului păturilor sociale dominante de a păstra și întări, cu deosebire în domeniul moravurilor, echivocul spiritualist.

Pledează în acest sens și faptul că încă cei vechi descoperiseră manifestarea unei funcții cognitive a practicii, cunoaștere limitată, adeseori nesigură, eronată chiar, dar permițînd totuși aproximarea unui răspuns

posibil, serii de răspunsuri posibile care se corectau reciproc în procesul dinamic al activității, descoperire nevalorificată totuși pînă la capăt și pierdută pe drum sub presiunea, pe cît se vede mult mai eficientă, a obscurantismului social-politic și religios.

Toate epocile de profunde schimbări sociale și iluminism în gîndire aduc, totuși, din nou la suprafață tema acestei răzvrătite dimensiuni a cunoașterii practice, ca generativă în planul moravurilor, pe care Hegel a numit-o moralitate obiectivă, *Sittlichkeit*, diferind-o de cea subiectivă, *Moralität*.

Pe temeiul unei atît de îndelungate tatonări a acestui orizont ontologic al moralității devine mai lesne de reținut că ceea ce se pierde în înțelegerea, să-i spunem durkheimiană, a faptului moral, persistentă și larg răspîndită pînă în zilele noastre, este că reducția acestuia la *obligativitate* și *dezirabilitate* sărăcește și schematizează complexitatea momentului factual, starea de inerență a faptului moral în structura elementară a oricărui demers uman, cînd — deci — obligativitatea și dezirabilitatea se pot afla abia într-un stadiu nuclear, nedezvoltate și nediferențiate, simple potențialități energetice participînd ca momente necesare dar insuficiente la instituirea sensului uman al activității, ca lucrare în vederea unui scop determinat.

Se conturează, aici, o dimensiune factuală, spontană, nepremeditatlă a moralității, care nu atinge, deci, nivelul unei delimitări mentale de actu însuși al activității, fiind numai implicația necesară a acesteia. Ceva anume care trebuie să se manifeste în micro-procesul nuclear al fiecărei acțiuni, fără să se fi diferențiat și detașat, încă, de celelalte momente ale unei practici determinate, fără să-și fi căpătat, deci, încă, o imagine de sine reprezentativă. Asemenea atribute cum ar fi, de pildă, aptitudinea de ordonare a mișcărilor, de repetare ritmică și, cînd este cazul, de sincronizare a lor într-un act colectiv de muncă subordonarea necesară a impulsurilor sensibilității, eterogene după natura lor, în vederea unui efort susținut, omogen, care este condiția elementară a oricărei activități vizînd un scop determinat. Se instituie și capătă, astfel, note proprii o zonă sau o sub-dimensiune morală infravalorică aptă să legitimeze ipoteza unei priorități ontologice atît în procesul de geneză, cît și în structura mecanismului de funcționare a moralei în ansamblul ei.

De pildă, faptul de a fi activ, această însușire umană aparent inerentă, care marchează trecerea de la natură la cultură și stă la baza oricărui demers, muncă, invenție, producție, organizare comunitară, dezvoltare, proiect. Încît faptul de a fi activ este conceptul care descifrează misterul istoriei. Concept de o extremă complexitate dezvăluindu-se în același timp ca :

1. o condiție existențială,
2. o deprindere asimilată și
3. o îndatorire a omului cu sens de obicei instaurat ca o datină lege interioară imperativă a oricărei comunități umane dar înțeleasă ș trăită ca o lege a naturii, după cum relațiile de înrudire treceau ca leg naturale ale sîngelui. „Nu știm de unde ne vin legile", spune Antigona dînd glas vechiului spirit gentilic, clădit pe legăturile de sînge, așa-numita voc a sîngelui, împotriva reglementărilor care purtau semnul unor noi relați

în cadrul comunităţii umane, al unei noi ierarhii în planul deprinderilor şi îndatoririlor. Tocmai asemenea treceri, atît în planul datinilor cu caracter comunitar, cît şi în acela al modelului existenţial individual aduc sub conul de lumină procesul de instituire istorică a unor sedimente în planul sensibilităţii şi implicit al comportamentului uman, al modului afectiv de receptare a condiţiei existenţiale, care asimilează şi integrează în structura naturii umane aptitudini şi dispoziţii istoric formate pe temeiul practicii, reactivate şi dezvoltate sub solicitarea formativă şi educaţională a aceloraşi condiţii, reproduse fără schimbări notabile într-o lungă succesiune a generaţiilor.

Perioadele de discontinuitate capătă, astfel, funcţia secundă a unor revelatori. Ele pun faţă în faţă şi confruntă, nu de puţine ori în mod dureros şi dramatic structura dihotomică şi virtual contradictorie a moralităţii, înăuntrul căreia *faptul* moral ocupă o poziţie nucleară, nu mai puţin dihotomică şi contradictorie, dar lăsînd să apară într-un plan vizibil substraturile sedimentate în aptitudini, înclinaţii şi dispoziţii, coincidente cu însuşi modul de viaţă şi cu profilul uman al unei epoci determinate. Procesul înnoirilor developează şi face vizibil acest substrat sedimentat, care se manifestă ca formă de rezistenţă, faţă de ceea ce apare ca nou în planul relaţiilor umane, cu atît mai mult cînd acestea apar ca îngrădiri şi constrîngeri tinzînd să modifice sensibil ambianţa modului tradiţional de viaţă, înainte ca o asemenea schimbare să fi devenit o aspiraţie cu tendinţă de generalizare.

Natura inerent conflictuală a unor asemenea epoci istorice se concretizează, de regulă, în faptul că ceea ce trebuie să facă, aşadar, fiecare, altfel spus obligativitatea fiecăruia se dedublează într-un trebuie al său interior, concrescut ca subiectiv, dar obiectiv totuşi prin geneza sa istorică, şi un alt trebuie, care-i apare ca exterior şi străin dacă nu coincide, fie şi parţial, cu o tendinţă proprie spre schimbare şi autodepăşire pe temeiul unui mod de viaţă schimbat sau în curs de schimbare şi al unor noi aspiraţii astfel născute şi stimulate.

Trebuiele său interior al fiecăruia se manifestă, astfel, mai curînd ca o nevoie, ca ceea ce este pentru el dezirabil plecînd de la felul său propriu de a fi, de la natura individualităţii sale şi aceasta chiar în cazul cînd vizează să se autodepăşească, dînd curs unei aspiraţii care, aparent, nu derivă dintr-o raportare valorică, ci dintr-o simplă trebuinţă sensibilă, valorile fiind aici sedimentate şi suprimate, uitate, pierdute, în evidenţă nerămînînd decît trăirea în acelaşi timp sensibilă şi spirituală, ca un trebuie *infravaloric*, necerut de nimeni decît de omul însuşi ; aşadar, ca fiind simpla trăire a unei tensiuni vitale în căutarea căilor de exprimare autentică şi de împlinire deplină. Se constituie un raport continuu reprodus în istorie între *trebuie* şi *valoare*. În plan social inerenţa unui trebuie la nivel ontologic trece în recunoaşterea şi afirmarea sa ca valoare. Lucrează în acest sens atît geneza unor noi trebuinţe pe fondul schimbărilor existenţiale, cît şi trecerea valorii în trebuinţă ca efect al schimbărilor care intervin în practica vieţii cotidiene şi al pătrunderii lente, la nivelul aspiraţiilor, a noilor perspective sugerate de efervescenţa şi contradicţiile climatului valoric. Impulsurile active vin, astfel, atît de jos, cît şi de sus — pentru a folosi o exprimare lukácsiană. Ceea ce vine „de jos" apare, însă, sub aparenţa conservatoare a imobilismului naturii umane, ca un trebuie

existențial infravaloric, ca sensibilitate și dezirabilitate remanentă mai curînd opusă valorii, în orice caz reticentă față de invazia și imperativitatea grăbită a unor noi valori, tinzînd să se respingă reciproc pînă cînd fiecare dintre acești termeni polari își recunoaște măsura afinității și a legitimității proprii cu termenul opus ca o întrepătrundere selectiv-critică între real și ideal, între posibilitate și năzuință. Faptul moral poartă, astfel, cu sine încărcătura dominantă a acestui realism critic care supune universul valorilor unei examinări răbdătoare, ca o cernere prin sita deasă a unui Toma necredinciosul și atribuie, de fiecare dată, termenului infravaloric, altfel aparent minor, funcția majoră a măsurii și a opțiunii.

Se reconstituie, pe calea acestei grafii, logica intrinsecă și inerent dinamică, o ordine în planul gîndirii, a fenomenului moral, în structura căruia faptul însuși ocupă o poziție nucleară.

Problema nu este exclusiv teoretică într-o epocă solicitată de propriul ei dinamism interior să-și determine reperele și să-și controleze direcțiile dezvoltării sale, în condițiile unei creșteri generale și semnificative a funcției care revine activității umane conștiente în dinamica și orientarea schimbărilor în curs. Or, profunzimea și autenticitatea schimbărilor sînt, ambele, guvernate — în planul subiectivității — de gradul și progresivitatea înțelegerii lucide a posibilităților angajării umane responsabile la mersul controlat și nu haotic al istoriei pe fiecare perimetru existențial. Încît, întrebările vizează sondarea adîncurilor și extind asupra eticului puterea de pătrundere a demersului științific, indiferent de orientarea strict filosofică a gînditorilor sensibilizați de deriva epocii, cu excepția iraționalismului și a religiei.

Dar, fie și numai ideea posibilității unei cunoașteri cît de cît riguroase în investigarea universului etic implică presupoziția unor legi care îi guvernează acestuia mișcarea sa interioară și evoluția istorică, reglarea și dereglarea echilibrului valoric, legi a căror cunoaștere capătă înțelesul tendențial al stăpînirii lor, cel puțin ca aspirație și necesitate. Și pentru că se conturează, aici, tentativa unei confruntări cu hazardul, căruia i se atribuie, încă, un rol de destin în guvernarea moravurilor, nu va fi de prisos să consemnăm mărturia adusă în chiar această temă, de Jacques Monod, cunoscut ca teoretician modern al hazardului. „Toate sistemele tradiționale plasau etica și valorile în afara puterii de înțelegere a omului. Valorile nu-i aparțineau; ele i se impuneau și el le aparținea lor. El știe acum că ele îi aparțin..." [1]. Dar aceasta nu este numai sau nu este în primul rînd o revelație în planul cunoașterii. „Etica și cunoașterea sînt inevitabil legate în acțiune și prin ea. Acțiunea pune în mișcare, *în același timp* cunoașterea și valorile. Orice acțiune semnifică o etică, servește sau deservește unele valori; sau constituie o alegere de valori, sau le solicită. Iar, de altă parte, o cunoaștere este cu necesitate presupusă în orice acțiune, în timp ce reciproc acțiunea este una din cele două surse necesare ale cunoașterii" [2].

În această triadă: acțiune, cunoaștere, valori, poziția termenilor devine, evident, interșanjabilă, reținîndu-se — totuși — împrejurarea că

[1] Jacques Monod, *Le hasard et la necessité*, p. 188.

[2] *Ibidem*, p. 188—189.

orice valoare îşi are propria sa geneză şi dezvoltare, în sensul că apare, capătă contur şi se reproduce ca moment integrat al unui demers uman, ca un trebuie infravaloric, constituind nota specifică a acestuia, condiţia existenţială a posibilităţii sale şi indicînd, astfel, locul unde trebuiesc căutate temeiurile sale.

Prioritatea ontologică conţinută în structura faptului moral transcende, astfel, dincolo de propria sa dimensiune pătrunzînd în densitatea complexă a demersului uman. Aristotel descoperea, dar mileniile care au urmat nu puteau fi interesate şi nu s-au arătat receptive la o asemenea iluminare, că principiul universal al moralei nu poate fi altul decît activitatea umană specifică. De unde decurge, riguros, că tot ce se petrece în cuprinsul acestei activităţi umane specifice, în ultimă instanţă însăşi istoria ei, îmbogăţirea în conţinut şi formă a modurilor ei de manifestare solicită într-un mod propriu gama capacităţilor umane, generează noi trebuinţe şi normativităţi, noi sensuri ale existenţei şi noi cîmpuri ale sensibilităţii umane, încît de fiecare dată noile stadii existenţiale pun faţă în faţă, în confruntare directă, activitatea —cunoaşterea —valoarea în unitatea şi întrepătrunderea lor existenţială. Ceea ce se confruntă de fiecare dată şi la fiecare nou nivel de complexitate este o realitate existenţială schimbată şi, în contextul acesteia, predispoziţia, aptitudinea şi energia umană disponibilă istoric acumulată, de a-i discerne sensurile, de a-i anticipa şi controla tendinţele, de a-i guverna legile noi ale evoluţiei sale în consens cu aspiraţiile şi scopurile umane maturizate.

Încît, ceea ce se instituie ca fapt moral şi ca dimensiune complexă a moravurilor derivă din această implicare a capacităţilor umane. Şi nu se poate obţine o cunoaştere adecvată în acest plan decît plecînd anume de la conexiunile de nivel ontologic care propulsează aceste capacităţi, nivel ontologic determinat să rămînă locul de referinţă în toate stadiile de dezvoltare ale universului axiologic, oricît de mult s-ar distanţa şi diferenţia de termenul său referenţial. Nu se opune, astfel, ierarhiei şi dominaţiei valorilor o altă ierarhie şi o altă dominantă ci se dezvăluie, în contrast cu orice uniformitate, dialectica interioară a unui proces, numai aparent aleatoriu. Cercetarea oricărei valori — constată Lukács — întrucît urmăreşte găsirea bazei sale ontologice ultime, ajunge inevitabil la dezvoltarea capacităţilor umane şi anume ca rezultat al activităţii umane însăşi. „Este vorba aici doar despre această prioritate ontologică, care, repetăm, nu are nimic comun cu o ierarhie de valori. Important este doar faptul că elementele de umanizare ce se nasc în şi prin muncă (munca fiind forma in nuce a oricărei activităţi umane — Nic. B.) constituie acel domeniu al umanului pe care se bazează direct sau indirect toate valorile" [3].

Descifrarea faptului moral şi conceptualizarea lui ca dimensiune ontologic relevantă pentru natura altfel atît de complexă a moralei nu face decît să restabilească sensul conexiunilor care îi determină şi alimentează dezvoltarea sa atît de originală. Recursul la ontologie devine, de aceea, o modalitate a cunoaşterii, iar elaborarea unei ontologii a moralei, suspectată curent ca o contradicţie în termeni, se arată a fi condiţia elementară a unei teorii a valorilor etice contemporane, elaborată în cunoştinţă de cauză.

---

[3] G. Lukács, *Ontologia existenţei sociale*, vol. I, p. 358.

Ar mai fi de adăugat că orice deschidere spre înţelegerea faptului moral ca o dimensiune ontologic relevantă în structura comportamentului uman de orice natură, deci ca moment interior necesar şi efectiv prezent, efectiv activ, în orice demers deţine şi o valoare de întrebuinţare social-pedagogică nemijlocită, contribuind la procesul de formare a conştiinţei de sine la scara fiecărei individualităţi, întrucît abia pe această cale devine accesibilă descifrarea situaţiilor morale elementare cu care se confruntă fiecare la tot pasul, dar trecînd de ele ca nesemnificative tocmai datorită dificultăţii de a distinge faptul de moralitate în densitatea faptelor de viaţă.

TOTALITATE ŞI COMPLEMENTARITATE

DE

IOAN BIRIŞ

Postulatul complementarităţii este legat de afirmarea fizicii cuantice. Totodată, în ordine filosofică, teoria cuantică surprinde gîndirea tradiţională (calchiată pe fizica clasică) prin împingerea în prim-plan a ideii de discontinuitate. În timp ce, la început de secol XX, la nivel macrofizic, sub inspiraţia lui Minkowski, Einstein întăreşte imaginea continuitistă prin teoria relativităţii (continuul spaţiu-timp), în domeniul microfizicii, Planck formulează discontinuitatea energiei, iar mai apoi Heisenberg circumscrie discontinuul măsurătorilor de spaţiu şi timp prin celebrele relaţii ce-i poartă numele.

Astfel, prin fizica elementelor, „structura atomică a materiei vine să se impună ca o achiziţie ştiinţifică pozitivă" [1]. Numai că, această impunere a discontinuităţii cuantice ca fapt ştiinţific, experimental, şi nu doar ca idee filosofică postulată, nu s-a putut realiza, încă de la început, decît în limitele contradicţiei originare cu dimensiunea continuului. Teoria fizicii începe să se populeze cu o serie de noţiuni ireconciliabile : continuului maxwellian i se opun electronii lui Lorentz, undei luminoase i se împotriveşte fotonul, cîmpul electromagnetic intră în conflict cu porţiile discrete de radiaţie (cuantele lui Planck) etc. Datele experimentale îndreptăţesc în aceeaşi măsură apelul la o interpretare corpusculară (efectul fotoelectric, efectul Compton, structura spectrelor atomice etc.) şi la una ondulatorie (fenomenele de difracţie şi interferenţă) cînd este vorba de evenimente microfizice. Interesează însă, mai ales, modul în care pot fi reunite, interpretate unitar cele două aspecte contradictorii.

Amintim că după surpriza extinderii discontinuului în lumea microfizicii, în contrapondere, fizicienii au început să se lovească tot mai mult de aspectele ondulatorii. Pe lîngă relaţiile de nedeterminare ale lui Heisen-

[1] Robert Blanché, *La science actuelle et le rationalisme*, P.U.F., Paris, 1973, p. 46.

berg, la cunoscutul Congres Solvay, deschis în 1927, în centrul atenţiei se află şi bazele mecanicii ondulatorii, contribuţie a lui de Broglie, a funcţiei de undă Schrödinger şi a probabilismului lui Born. Deşi consecinţele calculului matriceal al lui Heisenberg scoteau în relief ideea discontinuităţii (traiectoriei), asimilarea acestui rezultat doar în plan gnoseologic (ca neputinţă de cunoaştere simultană a poziţiei şi vitezei unei particule) a condus, în epocă, la asocierea lui cu imaginea probabilistică fondată de Born, impregnată, la rîndul ei, de ideea continuului din ecuaţia lui Schrödinger. Interpretarea dualităţii undă-corpuscul, intrată în istorie sub numele Şcolii de la Copenhaga, ca una probabilistică, porneşte, deci, de la aspectul ondulatoriu spre cel corpuscular.

Direcţionarea metodologică, ce patronează prin supradeterminare demersul, este aceea clasică a calculului diferenţial. Întrucît, pentru această orientare, asimetria dintre undă şi particulă apasă mai mult înspre undă (unda de Broglie, funcţia de undă Schrödinger, funcţiile spaţiului ale lui Born), aspectele corpusculare sînt „şterse" tot mai mult, devenind „limite" ale undei. Trecerea de la undă la particulă se face „pe nesimţite", printr-un continuum diferenţial. Dar „trecerea" fiind una cu sens privilegiat, de la undă spre particulă, unda este extinsă la „limită", aşa încît celălalt membru al relaţiei „dispare", este estompat, devine insignifiant. Prin ecuaţia lui Schrödinger se poate ajunge, formal, la rezultatele obţinute, de exemplu, pentru atomul de hidrogen de către Bohr prin teoria orbitelor cuantificate. Dar, sub aspect fizic, rezultatul este complet diferit. În locul imaginii discontinue este aşezată una a continuului. „În loc de a mai avea orbite nete, circulare sau eliptice, de-a lungul cărora călătoresc electroni punctiformi, acum avem un atom plin, reprezentat prin vibraţiile multiforme a ceva care, în primii ani ai mecanicii ondulatorii, a fost numit, în lipsa unui nume mai bun, o funcţie ψ" [2].

La fel ca în continuul unui şir aritmetic, în modelul lui Schrödinger discontinuităţile „dispar", se trece, „la limită", peste ele, aşa încît orbitele electronilor unui atom se transformă într-un continuum al oscilaţiilor ce au loc în întreg spaţiul din jurul nucleului. De aici şi pînă la a considera particula doar sub specia probabilităţii, nu mai era decît un mic pas, pe care Born l-a şi făcut imediat. Pentru a găsi o particulă „X" într-o regiune de volum d^3x, densitatea de probabilitate va fi egală cu modulul pătrat al funcţiei de undă ($|\psi(x, t)|^2 d^3x$). Referindu-se la această situaţie, Einstein arăta că funcţiile lui Born n-au pretenţia de a reflecta structurile atomice în spaţiu, ci doar de a ajuta (ca instrument matematic) la calculul probabilităţilor de a găsi asemenea structuri. Corect matematic, calculul probabilistic reclamă însă utilizarea unui continuum prin care numărul dimensiunilor spaţiului departe de a fi cel fizic (maxim patru), creşte mereu, anulînd punţile de legătură cu realul fizic [3]. La capătu acestui drum, aşa cum afirma Born, particulele lipsesc, corpuscularul dispare, ajungînd simplă fantomă. Extinderea pas cu pas a undei anulează particula în favoarea continuului probabilist-statistic.

---

[2] George Gamow, *30 de ani care au zguduit fizica*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 92.

[3] Cf. Albert Einstein, *Comment je vois le monde*, Flammarion, Paris, 1958, p. 153.

Drumul făcut în sens invers conduce la un rezultat similar. Plecînd de la corpuscul spre undă, într-o aceeaşi manieră a trecerilor la limită pentru a contura o sinteză, rezultatul va fi un „continuum aritmetic" plin de particule, de data aceasta unda fiind transformată în ceva fantomatic. Poate părea paradoxal, dar acest demers se găsea deja implicat în interpretarea probabilistică a mecanicii ondulatorii. Deoarece, în ultimă instanţă, prin negarea individualităţii particulei în calculul probabilistic al lui Born, se ajungea la un cerc vicios. Corpusculul nu poate fi decît potenţial în spaţiul undei, iar, la rîndul ei, unda nu este decît o reprezentare a probabilităţilor de manifestare a corpusculului.

Interpretarea „ortodoxă" a cuanticii, prin Şcoala de la Copenhaga, s-a oprit la prima parte a cercului vicios. Partea a doua a acestui viciu de interpretare va fi speculată împotriva celor care nu duseseră pînă la capăt consecinţele drumului pe care l-au propus. Căci ar fi fost foarte greu de explicat cum din formalismul probabilităţilor de manifestare a ceva potenţial se pot naşte unde care să provoace fenomene de difracţie şi interferenţă. În această ordine a ideilor, postularea „mediului ascuns" de către Bohm şi Vigier are darul de a sublinia îngroşat un continuum corpuscul-undă în care unda va fi transformată într-o existenţă-fantomă. Prin plasarea particulei în conexiune cu „mediul subcuantic", mediu care o perturbă continuu, ea, particula, în loc să urmeze traiectoria undei ce o pilotează, sare tot timpul de pe o traiectorie pe alta. Accentul reprezentării cade pe particulă, iar aceasta „umple" spaţiul undei prin tranziţiile sale discrete, fără traiect. Explorînd întreg spaţiul avut în vedere prin tranziţii instantanee, fără succesiune, imaginea relaţiei undă-corpuscul reţine un „cîmp" de discontinuităţi, din care unda a fost alungată, rămînînd doar particula. Atunci pare îndreptăţită o afirmaţie ca aceea, după care, „una din crizele actuale ale microfizicii, de exemplu, provine tocmai din faptul că teoriile curente presupun că particulele elementare nu sînt decît puncte într-un continuum aritmetic tridimensional" [4].

Totuşi, subzistă o întrebare : cum se explică faptul că primele încercări de abordare unitară a aspectelor corpuscular şi ondulatoriu se epuizează în limitele aritmomorfismului ? Cel puţin două credem că sînt motivele. Primul ţine mai mult de mentalitatea clasică a fizicianului, de acea „paradigmă" newtoniană a realizării sintezelor prin diferenţialul trecerilor la „limită". Nu s-a conştientizat însă că relaţionarea diferenţială chiar dacă este destul de subtil analitică, ea nu este o implicaţie sintetică. Al doilea factor vizează tipul noţiunilor fizicii. Cu unele excepţii (de exemplu, viteza relativă în teoria relativităţii restrînse), în fizică toate mărimile extensive sînt egal aditive[5]. Pentru undă această caracteristică este transparentă, ea fiind desfăşuată în continuul spaţial, extensiv. În ce priveşte particula, ni se impune caracterul discret. Dar plasată în limitele aritmeticului, chiar dacă numărul provoacă o oarecare perplexitate[6] pentru continuum, s-a reuşit, totuşi, să se facă continuă seria

[4] N. Georgescu-Roegen, *Legea entropiei şi procesul ecomomic*, Bucureşti, Edit. politică, 1979, p. 145.

[5] Rudolf Carnap, *Les fondements philosophiques de la physique*, Armand Colin, Paris, 1973, p. 78.

[6] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Edit. Eminescu, Bucureşti, 1983, p. 146.

numerelor. Fiind impregnate de pecetea extensivului, încercările aritmomorfe nu pot interioriza o geometrie a discretului — cum reclamă domeniul cuantic — , ci cel mult aritmetica numărului.

Pentru a ocoli eşecurile aritmomorfe şi a ţine seama de neputinţa principială a determinării simultane a caracterelor ondulatorii şi corpusculare, Bohr formulează postulatul conform căruia aspectul de undă şi cel de corpuscul la nivel cuantic nu pot fi înţelese într-o singură reprezentare, ci mai degrabă complementar[7], în sensul că experimentele diferite trebuie luate în ansamblul lor, pentru a se ajunge la o imagine cît mai completă asupra proprietăţilor obiectului studiat.

Pînă aici e bine să subliniem următorul aspect : atît relaţiile de nedeterminare cît şi principiul complementarităţii funcţionează, prin însăşi definirea lor, în plan gnoseologic. Heisenberg arată că locul şi viteza particulei nu pot fi *cunoscute simultan* cu precizie, iar Bohr reliefează că unda şi corpusculul nu pot fi înţelese în cadrul unei *singure reprezentări*. Situarea formulărilor în palierul cunoaşterii a condus la frecvente acuze de subiectivism, interpretările pendulînd adesea între o concepţie subiectivă şi o alta posibil obiectivă [8].

Să intrăm însă mai în detaliu în analiza complementarităţii. Avînd în vedere imposibilitatea de a separa comportamentul obiectului cuantic de interacţiunea cu instrumentul de măsură şi, deci, de a dezvălui, de a cunoaşte simultan manifestarea ondulatorie şi cea corpusculară, postulatul lui Bohr ne arată că membrii dualităţii sînt reciproc exclusivi, noi putînd surprinde cînd pe unul, cînd pe celălalt, succesiv, în reprezentări complementare. Faţă de încercările aritmomorfe, în care adiţia se converteşte într-o disjuncţie exclusivă, prin anularea unui termen, Bohr înaintează în direcţia dialecticii întrucît, după propriu-i gînd, modul de descriere complementar „tinde spre o expresie dialectică corespunzătoare a condiţiilor reale ale analizei şi sintezei în fizica atomică" [9].

Firește, postulatul lui Bohr surprinde, pe lîngă nevoia analizei perspectivale, şi ideea interacţiunii subiect-obiect în procesul cunoaşterii, relativizînd atît pe unul cît şi pe celălalt. Ideea este adîncă, atingînd, în epocă, simultan două obiective: pe lîngă o integrare pozitivă a implicaţiilor sceptice [10] ale relaţiilor lui Heisenberg, se face apel la cerinţa de a considera fenomenele în totalitatea lor, în ansamblu, deoarece nici o perspectivă, nici alta, nu reuşesc, fiecare în parte, să epuizeze datele obiectului de cunoscut.

Numai că, ideea de complementaritate a lui Bohr, nu este echivalentă cu aceea de totalitate filosofică, în înţelesul ei marxist, nici cu aceea de contradicţie dialectică, deşi uneori s-au făcut asemenea apropieri. Complementaritatea ca principiu epistemologic, lăsînd în urmă interpretările rigide prin care un termen al dualităţii îmbracă un caracter fantomatic, nu face drumul pînă la contradicţia dialectică, ci se centrea-

---

[7] Niels Bohr, *Fizica atomică şi cunoaşterea umană*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 56

[8] Karl R. Popper, *Logica cercetării*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1981, p. 223.

[9] Niels Bohr, *Asupra noţiunilor de cauzalitate şi complementaritate*, în *Epistemologie—orientări contemporane*, Bucureşti, Edit. politică, 1974, p. 378.

[10] Tudor Cătineanu, *Structura unei sinteze filosofice*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1981, p. 358.

ză pe principiul contrarietăţii. De aici şi cea mai sintetică formulare dată postulatului : „*contraria non contradictoria sed complementa sunt*" (Bohr).

Faptul că prin complementaritate este presupusă excluderea reciprocă a termenilor de relaţionat pare să arate că ne aflăm în miezul problemei contradicţiilor antagonice. În realitate este exclusă doar posibilitatea simultaneităţii de reprezentare. Căci cei doi termeni ce trebuie uniţi într-o sinteză, unda şi corpusculul, co-*există*, e drept, în *succesiune*, dar coexistă. Ei nu pot fiinţa simultan, nu sînt adevăraţi în acelaşi timp. Logic, principiul noncontradicţiei este respectat. Caracterele ondulatorii şi corpusculare ale obiectului cuantic sînt realităţi pozitive şi alternative, ele se resping reciproc, sînt eterogene, dar pot sta alături, unul după altul, într-o aceeaşi serie. Complementaritatea se dovedeşte a nu fi altceva decît contrarietate. Imaginea complementară reprezintă „suma logică" a eterogenilor din serie. Aici nu avem conflict, opuşii se resping ca deosebiţi ce subzistă prin ei înşişi, dar această respingere este una „calmă", atît cît să-şi manifeste fiecare individualitatea, asemeni alternativelor dintr-o disjuncţie inclusivă.

Adiţia aritmomorfă eşuase într-o disjuncţie în formă tare, exclusivă. Complementaritatea reclamă suma logică a opuşilor, deci o disjuncţie care să includă, să adune eterogenii, nu să-i anihileze. În timp ce în încercările aritmomorfe, sinteza prin conjuncţia opuşilor capătă sens tare pe linia identificării (opusul de la care se pleacă se identifică progresiv în celălalt, anulîndu-l la limită), în cîmpul complementarităţii conjuncţia se reliefează pe linia eterogenizării, înaintînd prin recunoaştere egală şi a unui opus şi a celuilalt, adiţionîndu-i, într-o sumă, într-o extensie care să-i cuprindă. Conjuncţia mai poate fi însă contradicţională[11], dar postulatul lui Bohr nu merge pînă acolo.

Calificînd ideea de complementaritate ca „evazivă", greu de definit[12], mai ales datorită respingerii simultaneităţii, de Broglie subliniază că cele două imagini succesive (undă şi corpuscul) atestă că în *actul* manifestării, în plan ontic, caracteristicile contradictorii *coexistă*. Faptul că pe aceeaşi placă fotografică este prezent şi aspectul granular (datorită incidenţei corpusculilor) şi cel ondulatoriu (prin franjele conturate), îl face pe de Broglie să conchidă : „aspectul corpuscular şi cel ondulatoriu al fotonului sau al electronului sînt deci observabile simultan pe placă, dar au semnificaţii cu totul diferite"[13].

Realismul fizic, ce-l aşează mereu în linia lui Einstein în disputele cu ceilalţi teoreticieni asupra microfizicii, îl conduce pe de Broglie să scindeze unda ψ, devenită prea fictivă, şi să dea o teorie a dublei soluţii, în care avem şi o undă fizică, de care este legat corpusculul. Teoria „parametrilor ascunşi", emisă în anii '50, îi întăreşte fizicianului francez convingerea că apucase pe calea cea bună în interpretarea dualităţii undă-corpuscul. Şi, într-adevăr, faţă de complementaritatea lui Bohr, de Broglie

---

[11] Stéphane Lupasco, *Logica dinamică a contradictoriului*, Bucureşti, Edit. politică, 1982, p. 112–113.

[12] Louis de Broglie, *Certitudinile şi incertitudinile ştiinţei*, Bucureşti, Edit. politică, 1980, p. 39.

[13] *Ibidem*.

face paşi în plus pentru o înţelegere mai nuanţată a dualităţii. Afirmînd *simultaneitatea* opuşilor, ne apropiem de contradicţia dialectică; ţinînd la aspectul fizic, realist, planul *ontologic* este menţinut; gîndind în perspectivă sintetică, de Broglie este mereu nemulţumit de prim-planul dualităţii şi încearcă eşafodarea unei veritabile *coexistenţe* a celor doi opuşi.

Trebuie să observăm însă că în imaginea lui de Broglie despre coexistenţa opuşilor, membrii dualităţii undă-corpuscul rămîn existenţe monolitice, oarecum statice, aşezate faţă în faţă. Dacă *între* cele două laturi ale dualităţii este recunoscută contradicţia, în *interiorul* fiecăreia dinamismul lipseşte. Or, sinteza ca totalitate, ca fenomen unitar, presupune că şi membrii relaţionării, consideraţi fiecare în sine, sînt tot *relaţii*, existenţe contradictorii, nu substanţe imuabile. Acest atribut caracterizează orice integrare într-un tot, fie că este vorba de domeniul microfizic, fie de cel macrofizic, contradictoriul din interiorul opuşilor, ca şi dintre opuşii şi „tot"-ul care îi integrează, extinzîndu-se la întreaga materie cunoscută[14].

În cadrul totalităţii, părţile nu sînt simple laturi, elemente „închegate" din exterior, ci totdeauna *momente*, evenimente, deci „cuante" de mişcare aflate în implicaţie reciprocă în şi prin care se constituie sinteza. Aici nu domină extensia spaţială, ci intensiunea temporală. În cazul nostru, fiecare din opuşii dualităţii sînt concomitent undă şi corpuscul, unda fiind „întotdeauna mai mult sau mai puţin corpusculară", iar corpusculul „întotdeauna mai mult sau mai puţin ondulatoriu"[15].

Dar pentru a nu rămîne doar în spaţiul teoretizării, mereu suspectat de speculaţie „gratuită", să urmărim dacă aceste cerinţe născute din consecvenţa sintezei de tip dialectic au acoperire în domeniul experimental. S-a pus şi se mai pune încă întrebarea dacă în cazul observării unui singur foton, sau unui singur electron, mai apare şi fenomenul ondulatoriu. Aceasta, deoarece, dovezile caracterului ondulatoriu (difracţia şi franjele de interferenţă), sînt considerate uneori ca rezultînd doar din manifestarea ansamblului statistic nu şi a unei particule individuale. Or, e limpede că, dacă aspectul ondulatoriu apare numai la nivel de „fascicol" de fotoni sau de electroni, nu şi la nivelul unei singure particule, cerinţa dialectică a totalităţii ca fiecare membru al opoziţiei, deci atît particula, cît şi unda, luate individual, să se manifeste şi corpuscular şi ondulatoriu, n-ar mai avea acoperire experimentală.

Fără a mai intra în alte amănunte, reţinem doar că experimentele confirmă ipoteza de la care am pornit, dovedind că „în realitate fiecare electron *individual* are o comportare ondulatorie[16]. După cum se ştie, în problema efectului fotoelectric, intensitatea luminii este aceea care determină numărul de electroni eliberaţi. Or, „nu există nici cea mai neînsemnată dovadă că s-ar schimba natura figurii de difracţie pe măsură ce intensitatea radiaţiei tinde la zero"[17]. Mai mult, în cazul celebrei experienţe cu două fante, numai dacă acordăm particulei caracter ondulatoriu

---

[14] Cf. şi Pierre Jaeglé, *Essai sur l'espace et le temps*, Editions Sociales, Paris, 1976, p. 116.
[15] Stéphane Lupasco, *op. cit*, p. 256.
[16] Eyvind H. Wichmann, *Fizica cuantică*, Cursul de fizică Berkeley, vol. IV, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1983, p. 215.
[17] Eyvind H. Wichmann, *op. cit.*, p. 183.

înlăturăm aspectul paradoxal, altfel, menținînd ideea unui corpuscul non-ondulatoriu, experiența este învăluită în mister. După logica clasică, noncontradictorie, particula trece ori printr-o fantă, ori prin alta. Nu există cale de mijloc. Dar experiența ne cere să admitem că particula a venit prin *ambele* fante, deci și prin una, și prin cealaltă, nu ori prin una, ori prin alta. „Figura de difracție poate apărea numai dacă fotonii trec în parte prin ambele fante și este deci lipsit de sens de a întreba prin care din aceste fante a trecut fotonul"[18]. Aceasta șochează intuiția noastră dacă ținem să ne imaginăm particula ca o mică bilă din mecanica clasică, dar fenomenul este perfect inteligibil dacă ne reprezentăm drumul urmat de particulă sub formă ondulatorie. Pentru undă, fiecare „punct" al deschiderilor reprezentate de cele două fante constituie sursă de deformare, de difracție, deci sursă de undă[19], așa încît întrebarea prin care fantă a trecut particula își pierde sensul. Înțelegînd astfel lucrurile, particula și unda nu sînt doi diferiți, ci particula este undă și unda este particulă, caracterul corpuscular și cel ondulatoriu sînt fețele aceluiași fenomen unitar, care este o totalitate. „Undele de Broglie nu sînt unde care se propagă împreună cu un corpuscul clasic pe care îl « ghidează ». Unda de Broglie și particula liberă înseamnă *același lucru* : nu există nimic altceva. Particula reală, așa cum este ea întîlnită în natură, are proprietăți ondulatorii și aceasta este situația" [20].

Acum am găsit deja sensul tare al totalității : cei doi opuși din sinteză se află într-o relație de *co*-existență. Caracterul corpuscular și cel ondulatoriu nu sînt simplă adiție a aceluiași, cum se prezintă în sintezele aritmomorfe : nu sînt nici simpli co-*existenți* succesivi ca reprezentări, precum în complementaritatea lui Bohr; dar nici *coexistenți* eterogeni, simultani cartezieni centrați pe ordini diferite ca în imaginea lui de Broglie.

Toate tipurile de sinteză mai sus enunțate și analizate pe rînd, cu sublinierea diferențierilor specifice, au un element comun : fiecare, într-o manieră sau alta, ajunge pînă la co-*incluziunea* opușilor, la situarea lor în aceeași extensie, folosind deliberat sau inconștient calculul diferențial. Imaginea rezultată este a unui continuum spațial, în care întregul nu diferă de parte decît prin dimensiune. Fluxația newtoniată, însumînd funcția și diferențiala[21], nu putea conduce decît la o sinteză de „exteriori", de părți fără dinamisme interne. Sinteza dialectică, în expresia totalității, pe lîngă co-incluziune, împinge în prim-plan *co-apartenența* momentelor, latura intensivă, de calitate, în cadrul căreia opușii, odată cu diferențierea lor, sînt și identificați, astfel încît dinamismul contradictoriu este endogen, propriu fiecărui moment și totalității deopotrivă. Coexistența în aceeași unitate nu poate fi atunci decît simultană și contradictorie*.

---

[18] *Idem, op. cit,* p. 187.

[19] Jean Louis Destonches, *La mecanique ondulatoire,* P.U.F., Paris, 1954, p. 19.

[20] Hyvind H. Wichmann, *op. cit.,* p. 218.

[21] Jean Tousaint Desanti, *La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science,* Seuil, Paris, 1975 p. 271.

* Traducerea în expresie logică a acestui situații ontice a fost încercată și în literatura noastră de specialitate prin sugerarea, în planul dialecticii, pe lîngă legea logică a identității concrete, a unei a doua legi : aceea a predicației complexe contradictorii (cf. Athanase Joja, *Studii de logică,* vol. I, Editura Academiei R.P.R., București, 1960, în special studiul *Asupra unor aspecte ale logicii dialectice).*

Imaginea cu care rămînem nu mai este a unui continuum lin, ca cel rezultat prin fluxaţie, în care tot-ul este vecinul părţii, ci a unui tot umplut cu vecini diferiţi, rezultat prin fluctuaţie, în care fluxul este spart în bucăţi — după cum se exprimă Michel Serres — făcînd loc şi discontinuităţii, creaţiei. Ideea de complementaritate s-a născut şi se menţine încă în marginile mecanicii clasice *, privind fenomenul cuantic oarecum static, pe felii, ansamblul măsurîndu-se la sfîrşit, după parcurgerea aspectelor disparate, ca sumă de reprezentări în planul cunoaşterii. Ideea de totalitate surprinde fenomenul unitar microfizic în plan ontologic, considerîndu-l ca ansamblu în fapt, în mişcare, în oricare din ipostazele sale.

* Dealtfel, în perspectiva lui Bohr, întreaga teorie cuantică este o „generalizare raţională" a mecanicii clasice (vezi şi Ilie Pîrvu, — *Structura şi dinamica ştiinţei în concepţia lui Werner Heisenberg*, în „Revista de filosofie", nr. 1/1977, p. 118.)

LUMINISM ȘI RADICALISM REVOLUȚIONAR ÎN MAREA RĂSCOALĂ POPULARĂ DE LA 1784

DE

ELENA GHERAN-MEWES

În toamna anului 1984 s-au împlinit două veacuri de la izbucnirea, în istoria Europei, a maselor de țărani ardeleni conduse de Horea, Cloșca și Crișan, mișcare socială și națională ce a obligat opinia publică europeană să ia act de existența unei populații române compacte și energice, hotărîtă să scuture definitiv un jug secular, social și național, sub care se simțea cumplit oprimată.

Pornită de țăranii iobagi de pe domeniile Zarandului, revolta a cuprins domeniul Zlatna și Munții Abrudului, iar mai apoi întreg teritoriul Transilvaniei, reușind în final să organizeze și să ridice la luptă largi mase ale poporului împotriva rînduielilor și castelor opresive feudale.

Prin amploarea și revendicările ei, mișcarea de la 1784 a constituit cea mai puternică manifestare europeană cu caracter social antifeudal din epoca imediat premergătoare Revoluției Franceze de la 1789. Ecourile ei s-au resimțit cu bătaie lungă în țările române de la răsărit de Carpați și au fost înregistrate și decodate semnificativ în multe țări din Europa și America.

Plasate în cadrul larg al istoriei universale, evenimentele din toamna anului 1784 din Transilvania s-au produs într-un climat internațional și într-un răstimp de mari eforturi de reformare a vechii orînduiri sociale, dar și de mari răsturnări revoluționare. „Ne găsim — scrie cunoscutul istoric. D. Prodan — în timpul despotismelor luminate, după revoluția americană și în preajma Marii Revoluții franceze, unele reformînd, celelalte răsturnînd vechea orînduire. Ne găsim în plin secol al luminilor, în secolul unei noi revoluționări a gîndirii umane însăși"[1].

Este de notat că o variantă a absolutismului luminat era și cel reprezentat de împăratul Iosif al II-lea, denumit de contemporanii săi „împăratul filosof", care, îndeosebi după moartea mamei sale, împărăteasa Maria Tereza, a încercat să-și reformeze imperiul. La această acțiune, Iosif al II-lea nu a avut în vedere formulele originale, franceze,

[1] D. Prodan, *Răscoala lui Horea*, vol. I, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1979, p. 13.

ale luminismului, ci varianta germană (*Aufklärung*), moderată, conservativă, dependentă de stadiul de dezvoltare al imperiului austriac (mai precis, teoriile dreptului natural ale lui Hugo Grotius, Christian Wolff, Samuel Pufendorf). Înnoirile preconizate însă de împărat se opreau la luminismul revoluționar: Voltaire, Montesquieu, enciclopediști. Reformismul său mergea pe drumul deschis anterior, cînd fusese coregent, dar părea mult mai amplu, pătrunzînd în cele mai diverse domenii ale vieții sociale, de la cel economic, social, la cel cultural, confesional etc. Dar, neconcepînd și neîmpingînd reformismul pînă la ruperea solidarității cu nobilimea, proiectul său de înnoire se aplica greu, întîmpinînd rezistențe puternice din partea castei dominante.

Reformismul împăratului a pătruns și în lojile francmasonice pe care le-a pus sub controlul statului. Francmasoneria*, se știe, s-a cristalizat la începutul secolului al XVIII-lea în Anglia, răspîndindu-se în numeroase țări din Europa[2] și America.

Două probleme l-au preocupat în mod asiduu pe împăratul Iosif al II-lea: *impunerea finală a nobilimii* și *reglementarea sarcinilor iobăgimii*.

Cea dintîi problemă rezulta din nevoile în continuă creștere ale imperiului și ideea luministă a *echității*. A doua problemă, *cea a iobăgiei*, ce presupunea *reglementarea raporturilor sociale dintre cele două clase sociale fundamentale ale societății feudale, nobilimea și iobăgimea*, rezulta din necesitățile stringente ale dezvoltării vieții social-economice și din concepțiile fiziocratice ale suveranului. În cele două călătorii ale sale în Banat și Transilvania, împăratul Iosif al II-lea s-a arătat indignat de starea iobagilor, hotărînd, în 1783, să desființeze și în această provincie de coroană *șerbia*, așa cum făcuse în Boemia, Moravia, Silezia, „pentru a înceta odată peste tot locul această degradare la sclavie a omenirii".

Primirile în audiență ale delegațiilor țărănimii transilvănene la Curtea din Viena, atenția ce s-a dat situației materiale și culturale a țăranilor iobagi, le-a întărit acestora credința în „bunul împărat", convingerea că însăși autoritatea supremă vrea să le îndrepte situația, dar îi stă în cale nobilimea. Și, într-adevăr, nobilimea se opunea împăratului, voind nu numai refacerea instituțiilor vechi dislocate de reformism, ci și pedepsirea „sub vina necredinței" a tuturor „răusfătuitorilor" din jurul suveranului. Iată de ce, cu toate limitele sale, iozefinismul a avut consecințe pozitive îndeosebi pentru țările și provinciile mai înapoiate din imperiu, cum erau Ungaria și Transilvania secolului al XVIII-lea.

---

* Francmasoneria a apărut ca o asociație secretă cu scopuri etico-religioase, politice și filantropice, îmbinînd, la început, tradițiile de solidaritate ale corporațiilor medievale de zidari, cu diverse tradiții oculte.

[2] În Transilvania, la Sibiu, a luat ființă în 1766, o lojă francmasonică („*Sf. Andreas zu den drei Seeblättern*") între membrii căreia aflăm — pe lîngă sașii Karl Bruckenthal, Martin Hochmeister, și români ca Ioan Piuariu-Molnar, dar și maghiari precum G. Bánffi. Lojile francmasonice *au contribuit, în acea perioadă, la propagarea ideilor luministe*, avînd legături cu mișcările de eliberare națională. Membrii lojii francmasonice din Sibiu își propuneau să lupte împotriva îngrădirilor naționale și religioase și astfel „să concilieze diferențierile naționale și religioase" (*Istoria filosofiei*, vol. I, București, Edit. Academiei R.S.R., 1971, p. 157—158). În imperiul austriac lojile francmasonice au devenit organe de răspîndire a iozefinismului, cuprinzînd elemente eterogene (nobili, burghezi, intelectuali etc.).

În Transilvania, iozefinismul venea cu ideea egalității între națiuni, cu dreptul la funcții, la școală, la meserii, cu cetățenia, cu concivilitatea etc., tot atîtea obiective ale luptei politice a românilor în secolul luminilor. Reformele privind iobăgia, reglementarea sarcinilor feudale, desființarea șerbiei favorizau, în primul rînd, iobăgimea română, cea mai numeroasă și cea mai asuprită clasă socială a Transilvaniei.

Mișcarea legată de numele lui Horea a pornit favorizată de acest absolutism luminat care dezvăluia inechitățile regimului feudal și răspundea nevoii imperioase de prefaceri sociale, spiritului de înnoire al timpului. Documentele marii răscoale ca și speranța în statornicirea unei noi ordini sociale („va fi o altă lume", după spusele unor iobagi) sînt în acest sens concludente. Ele atestă obiectivele înaintate ale luptei țărănimii, poziția sa revoluționară, ce depășeau — prin radicalitate — — reformismul.

Argumentarea revendicărilor se făcea pe baza principiilor moderne ale ideologiei luminilor, principii ce „pluteau" în atmosfera epocii, a ideilor societății francmasonice secrete „Frăția de cruce" din Viena (de ale cărei obiective Horea nu era străin), reflectînd caracterul imperios al *necesității* rezolvării crizei orînduirii feudale din Transilvania în perioada de tranziție spre epoca modernă. *Increderea în „dreptatea" împăratului constituie limita principală a documentelor mișcării, după cum interpretarea revoluționară a reformismului iozefinist constituie meritul lor incontestabil.*

Totodată, se cuvine reținut și faptul că marea răscoală nu a cuprins în rîndurile ei reprezentanți ai claselor și păturilor sociale cultivate, că figurile de intelectuali erau absente, participînd doar preoțimea satelor, care avea o situație mai apropiată de aceea a țărănimii iobage. Faptul acesta nu este nesemnificativ pentru caracterul dublu al mișcării : social și național.

Potrivit mărturiilor lui Alexandru Sterca-Șuluțiu, care-l cunoștea personal pe eroul de la 1784—1785, „obștea toată a poporului întreg din munți pe Horea îl socoti de cel mai vrednic și mai harnic, lui să-și încredințeze lucrul și solia la împăratul pentru cîștigarea dreptății".[3]

Iosif al II-lea, deși la început recunoscuse deschis că masele de iobagi români „*netăgăduit sînt cei mai vechi și cei mai numeroși locuitori ai Ardealului... chinuiți...* și copleșiți de nedreptăți"[4] și declarase — către reprezentantul diplomatic al Prusiei la Viena — că „are stimă și admirație pentru curajul și entuziasmul acestui om"[5] (Horea — n.ns.), în cele din urmă a socotit oportune și necesare măsurile represive ale reacțiunii, văzînd în răsculați „niște oameni de nimic", în frunte cu acela care „duce o patentă ca și cum el ar fi trimis de mine" („Un coquin qui porte ... une patente comme s'il était envoyé de ma part...").

---

[3] Al. Sterca-Șuluțiu, *Istoria Horii și a poporului românesc din Munții Apuseni ai Ardealului*, 1860, Mss. la Biblioteca Universității din Cluj-Napoca.

[4] I. Lupaș, *Împăratul Iosif II și răscoala țăranilor din Transilvania*. Memoriile Ac. Române, Seria a 3-a XVI. București, 1935.

[5] N. Densușianu, *Revoluția lui Horea în Ardeal și Ungaria*, 1884, p. 364. Vezi și N. Iorga, *Istoria românilor*, vol. VIII, Revoluționarii, București, 1938, p. 23 și 32.

Se știe că demersurile revendicative pașnice întreprinse de Horea în 1780—1782—1784 s-au soldat doar cu vagi promisiuni. Discrepanța dintre viziunea teoretică și posibilitatea de soluționare practică era evidentă și mult prea mare în politica iozefinistă.

Contextul istoric în care au fost elaborate documentele răscoalei de la 1784 sporește însemnătatea și semnificația acestora în comparație, de exemplu, cu *memoriul* ulterior de la 1791, cunoscut sub denumirea „Supplex Libellus Valachorum"[6], întocmit de intelectualii din generația mai tînără, cea a reprezentanților Școlii Ardelene, situați pe poziții luminist-reformiste.

Nevoia de aprofundare a textelor și documentelor marii răscoale populare, de a le aduce la nivelul plusului de informație din ultimii ani — datorat publicării, din inițiativa acad. Ștefan Pascu, a impresionantelor volume de documente privitoare la izvoarele narative ale „răscoalei lui Horea"*—se resimte ca o cerință firească la împlinirea celor două sute de ani de la evenimente. Aceasta ne-a îndemnat să reluăm analiza textelor și mărturiilor de bază, care, plasate în albia largă a genezei lor, ne dezvăluie semnificații și dimensiuni noi, elemente ideologice care anunță transparent teze ale „programelor" revoluționare de la mijlocul secolului al XIX-lea, cum bine descifrase în secolul trecut însuși istoricul N. Bălcescu.

Cererile prezentate de Horea împăratului Iosif al II-lea, cuvîntul țăranilor din Zarand în fața dr. Ioan Piuariu-Molnar, trimis să pacifice pe insurgenți, interogatoriul luat lui Crișan sînt documente ce atestă în mod concludent agravarea continuă a sarcinilor și nedreptăților pe care „poporul nu le-a mai putut suporta", ca și rezistența și obstrucția nobilimii transilvănene la politica reformistă a împăratului.

Așa, de pildă, țăranii din Zarand se plîng lui Ioan Piuariu-Molnar că „domnii (nobilii — n. ns.) au ascuns toate poruncile ce le-a dat maiestatea sa împăratul pentru ușurarea sărăcimii și dînșii dimpotrivă, ne-au împovărat cu slujbe tot mai grele ; unii luau de la noi grîu și alte bucate și pe lîngă aceea dijme de la toți, așa încît noi numai apa nu avem să o plătim..."[7].

Acțiunile violente ale răsculaților au îngrozit nobilimea, silind-o să se refugieze în Cetatea Devei. În acel moment culminant al mișcării a fost elaborat *Ultimatumul* adresat întregii nobilimi ardelene, în numele lui Horea, la 11 noiembrie 1784. *Ultimatumul* constituie cel mai important document al răscoalei, conținînd punctele ei programatice, poziția net radicală a forțelor sociale participante, exprimată în *dorința expresă a lichidării complete a feudalismului*. Iată cum se concretizează această poziție revoluționară în punctele înscrise în *Ultimatum* :

„1. Că nobilul dimpreună cu toți posesorii și cu toată semința lor să presteze jurămînt sub Cruce.

---

[6] D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, București, Edit. științifică, 1967, p. 5.

* Publicarea corpus-ului de documente consacrat evenimentelor continuă. S-au publicat pînă în momentul de față : *Izvoarele răscoalei lui Horea. Seria A. Diplomataria*, vol. I, *Premisele răscoalei* (1772—1784), Edit. Academiei, 1982 ; vol. II (1784), Edit. Academiei, 1983. *Seria B. Izvoare narative*, vol. I (1773—1785). Edit. Academiei, 1983 ; vol. II, 1785—1860, 1983.

[7] Text citat din *Antologia gîndirii românești*, vol. I, București, Edit. politică, 1967, p. 97.

2. Nobilul mai mult să nu fie, ci fiecare (nobil) dacă va putea să capete vreo funcție împărătească, să trăiască din aceea.
3. Posesorii nobili să părăsească odată pentru totdeauna moșiile nobiliare.
4. Că dînșii (nobilii) încă să plătească impozite întocmai ca poporul contribuabil, plebeu.
5. Pămînturile nobilitare să se împărțească între poporul plebeu, în conformitate cu ordinul ce-l va da maiestatea sa împăratul"[8].

Importanța acestui *Ultimatum*, care conține revendicările generale ale masei răsculaților (exproprierea moșiilor nobiliare și împroprietărirea țăranilor fără despăgubire, desființarea clasei nobiliare, egalitate socială, libertate) este, după cum observa Nicolae Densușianu, „întru totul conformă cu programul social și politic al țăranilor". Acest program propriu detașează în sens revoluționar mișcarea țăranilor de la 1784 de alte revendicări țărănești medievale, propunînd răsturnarea din temelie a rînduielilor feudale și constituind soluția generală dată perioadei acute de criză a orînduirii feudale din Transilvania. Răsculații au invocat formal un program de reforme iozefiniste, dar în fapt i-au dat o interpretare în spirit revoluționar.

Nu este fără semnificație să observăm aici că în secolul al XVIII-lea gînditorii luminiști au elaborat o mulțime de soluții mai mult sau mai puțin moderate, mai mult sau mai puțin radicale, dar ele au fost *depășite* în radicalitate de revoluțiile reale din ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea și de revoluțiile de la 1848—49.

Revenind asupra momentului întocmirii *Ultimatumului*, reținem faptul că insurgenții se aflau în continuă ofensivă, îngrozind cu violența și radicalismul lor nobilimea transilvăneană, care a cerut ajutorul armatei imperiale. Aceasta, precum se știe, a intervenit îmbinînd acțiunile ofensive cu promisiuni, cu tergiversări și cu încheierea unor armistiții (la Tibru, Valea Bradului și Sălciua), toate în scopul dezorientării răsculaților. Aceștia însă și-au reafirmat din nou cererile, rezumate de Cloșca în trei puncte :

„*Să nu mai fie iobagi*
Să fie militarizați
Să fie lăsați liberi țăranii întemnițați la Galda"[9].

Este cunoscută, de asemenea, declarația energică a lui Cloșca făcută către vice-colonelul Schultz în legătură cu mobilurile răscoalei : „Noi știm că pasul nostru va fi puternic dezaprobat ... dar ne mîngîiem că va fi un îndemn să fie examinată purtarea acelora care ne-au înșelat atît de crud. Oricum, noi preferăm moartea unei vieți pe care o îndurăm ; noi vom muri fericiți că exemplul nostru va garanta urmașilor noștri drepturile umanității"[10].

---

[8] Textul *Ultimatumului* la N. Densușianu, *op. cit.* ; I. Lupaș, D. Prodan, *op. cit.* ; C. C. Giurescu și Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri pînă astăzi*, București, Edit. Albatros ; *Antologia gîndirii românești*, vol. I, ed. cit., p. 90—97.

[9] *Istoria României*, vol. III, p. 767.

[10] Apud Ștefan Pascu, *Revoluția populară de sub conducerea lui Horea*, Edit. militară, 1984, p. 417—418.

Se ştie cum nobilimea transilvăneană a profitat de armistiţii, s-a organizat sub conducerea nobilului Csáki şi s-a răzbunat cumplit. Mulţi din cei prinşi, cărora li se ceruse eliberarea, au murit în urma tratamentului inuman.

Procesul celor trei conducători ai marii răscoale populare s-a încheiat cu sinuciderea lui Crişan, pentru a scăpa de rigorile sentinţei pronunţate potrivit codului terezian, şi cu martiriul public al lui Horea şi Cloşca de la 28 februarie 1785.

Mărturii preţioase despre starea de spirit a unor apropiaţi ai lui Horea (căpitani şi oameni de încredere) ne comunică un document din februarie 1785, conţinînd, pe lîngă numele acestor apropiaţi, şi hotărîrea lor, după prinderea lui Horea, de a continua lupta începută împreună, aşa cum avea să se exprime unul dintre ei, peste cîteva luni : „*Om mai face una* (o răscoală — n. ns.) *batăr de-om şi pieri*"[11].

Deşi a eşuat ca insurecţie, marea mişcare de la 1784 a constituit o puternică lovitură dată edificiului feudal. Ştirile despre această zguduire vor avea un răsunet prelungit în spaţiu şi timp. Ele trec de la Viena la Paris şi Bruxelles, iar de aici au fost preluate de presa engleză şi cea scandinavă. Ziarele americane, de asemenea, au publicat numeroase ştiri asupra evenimentelor din Transilvania. Spiritele avansate ale timpului le atribuie propriile năzuinţe, văd în ele *forţa ideilor luministe de libertate, egalitate socială şi dreptate, toate derivînd din dreptul natural.* Presa din Franţa — aflată în ajunul marii Revoluţii de la 1789 — a reprodus chipul conducătorilor răscoalei românilor de la 1784 condamnînd reprimarea ordonată de împăratul Iosif al II-lea*.

Deosebit de semnificative pentru ecoul avut în Franţa de mişcarea condusă de Horea, Cloşca şi Crişan sînt scrierile lui Jean-Pierre Brissot, cunoscut conducător al girondinilor, decapitat în 1793.

Brissot a luat apărarea „revoltei Valachilor" după executarea conducătorilor ei, în numele ideilor revoluţionare. „Eu, scria Brissot, nu voi spune nimic despre stratagema folosită de Horea pentru a-i angaja pe compatrioţii săi în conspiraţia pe care el o urzea. *El voia să-i elibereze din robie şi aceasta legitima totul...*"[12] (subl. ns.).

Adresîndu-se împăratului Iosif al II-lea, Brissot scria : „*A fost nedrept să pedepseşti pe Horea cu moartea, ca asasin, în timp ce se lasă viaţa nobililor asasini.* Eu sînt cel dintîi care apăr cauza românilor sacri-

[11] Ileana Bozac, *Un episod al răscoalei lui Horea după un raport din februarie 1785*, în volumul *Ştefan Meteş la 85 de ani*, Cluj-Napoca, 1977, p. 305 (document în lb. latină publicat în întregime în anexă).

* E totuşi semnificativ faptul că în 1790, pe patul morţii, împăratul Iosif al II-lea, îngrozit de excesele şi violenţa Revoluţiei Franceze şi-a revocat reformele, nu însă şi pe cele privitoare la ţărănime.

[12] Scrisoarea din care citărn — a doua — şi la care vom trimite şi în continuare — a apărut în 1785, şi, din motive lesne de înţeles, este anonimă, indicîndu-se oraşul Dublin ca localitate a editării, în realitate, fiind apărută la Paris. Titlul ei este următorul : *Seconde lettre d'un defensseur du peuple à l'empereur Iosif II, sur son reglement concernant l'emigration, et principalement sur la revolte des Valaques. Où l'on discute à fond le droit de révolte du peuple.* Motto-ul ce deschide lucrarea este articolul 4 din constituţia statului american Maryland : „Ori de cîte ori cineva se îndepărtează de la scopurile guvernării şi libertatea publică este în pericol, poporul poate şi are dreptul să schimbe vechiul guvern şi să instituie altul nou. Doctrina de nerezistenţă faţă de guvernul arbitrar este absurdă, servilă şi destructivă pentru avuţia şi fericirea genului uman".

ficaţi forţei în această insurecţie şi repet că *românii au dreptul să se revolte atîta timp cît vor fi sclavi şi nefericiţi. A-i pedepsi pentru exercitarea acestui drept, înseamnă a-i pedepsi pentru că sînt oameni*" (subl. ns., *E. G.-M.*).

Brissot respinge cele scrise în presă despre marea revoltă a românilor, tratată la început cu blîndeţe, apoi de pe poziţii de forţă : „Nu trebuia nici blîndeţe nici ameninţare, era nevoie de *dreptate*. Într-un astfel de caz, bunătatea pare o capcană şi, de altfel, este adeseori, iar ameninţarea întărîtă. Ai trimis la revoltaţi pe comisari şi pe episcopul greco-catolic. Comisarii sînt judecători şi un popor în stare de război sau a dreptului natural nu cunoaşte nici superiori nici judecători, trebuie să fie tratat ca *egal*. Un episcop ! Totdeauna preoţii pe scena politică ! Probabil fiindcă ei cunosc la perfecţie arta de a seduce şi de a înşela". „Dacă aş fi pe tron, aş trata personal cu poporul meu, fără comisari, fără curteni şi mai ales fără preoţi".

Brissot contestă dreptul monarhului absolut de a pedepsi cu moartea pe cei revoltaţi, întrucît fapta lor nu este o crimă de drept comun. Şi îşi argumentează punctul de vedere cu ideile lui J. Locke : „După definiţia lui Locke, revolta este o opoziţie faţă de lege, bineînţeles însă că această lege să nu fie decît expresia voinţei generale. Fiindcă fără această caracteristică, legea nu este obligatorie. Este din nou evident că revolta nu poate fi niciciînd o crimă în monarhiile absolute". De aceea, continuă tot Brissot, „monarhii nu trebuie să se încăpăţîneze să trateze revolta drept o crimă, ci trebuie să fie convinşi că orice revoltă sub guvernarea lor este un drept natural".

Despre *Ultimatumul* adresat nobilimii transilvănene, în numele lui Horea, Brissot remarcă : „Există ceva mai raţional, mai firesc decît toate aceste propuneri ? *Printr-a doua propunere se stîrpea, pentru totdeauna, izvorul nedreptăţii, stîrpindu-se nobilimea*. Fiindcă trebuie să fim convinşi, că ea nu poate exista decît pentru nenorocul societăţii..." (subl. ns. — *E.G.-M.*).

Despre dreptul ţăranului la pămînt, fără despăgubire, conţinut în *Ultimatum*, Brissot scria : „Fiecare român, rămînînd prin revoltă în stare naturală, avea drept la pămîntul pe care sudoarea sa îl stropise şi-l fertilizase. Fiecare avea dreptul la o proprietate, şi cum toate proprietăţile erau în mîinile nobililor, este evident că nu se poate restitui fiecărui rebel ceea ce îi aparţinea decît despuind pe nobili de ceea ce au uzurpat...".

Aşa se exprima J. P. Brissot despre revoluţia lui Horea, ale cărei obiective le recunoaşte şi le consideră drepte şi conforme cu ideile dreptului natural.

Mult mai puternic a fost ecoul acţiunilor ţărăneşti de la 1784 în rîndurile poporului, care a omagiat în creaţii literare remarcabile figura lui Horea, aureolată de legendă :

„Pîn-a fost Horea-mpărat
Domnii nu s-au desculţat
Nici în pat nu s-au culcat
Prînz la masă n-au mîncat.
— . . . . . .

Pînă Horea a-mpărăţit
Domnii n-au mîncat din blid.
. . . . . .
De-ar împărăţi un an
Nu s-ar mai culca şuhan*"[13].

Scriitorii cu vederi înaintate din rîndurile naţionalităţilor conlocuitoare, maghiari şi germani, au descris cu simpatie răscoala populară de la 1784. Ilustrativ este în acest sens romanul *Horea* al scriitorului sas de la mijlocul secolului trecut, Iosif Marlin, elaborat din dorinţa de a nu fi învinuit că „n-a scris despre vremea sa şi despre dorinţele ei arzătoare". Relevînd primatul, în timp, al formulării obiectivelor luptei revoluţionare antifeudale a românilor, în „Introducerea" romanului mai sus menţionat, Iosif Marlin scria : „Încă înainte de a se plămădi Republica franceză din sîngele tronului regal, fiind semnalul de alarmă pentru Europa adormită, încă înainte de a fi răsunat în Franţa : « Război palatelor, pace bordeielor ! », răsunase deja în văile Transilvaniei de pe buzele mînioase : « Război palatelor, pace bordeielor ! »". Românii ce se ridicaseră plini de elan, mai continuă I. Marlin, „ispăşiră îngrozitor pentru avîntul prea timpuriu", apărînd „în faţa Europei, în ciuda vicisitudinilor lor politice, ca o naţiune liberă"[14].

Scriitorul maghiar Kovács Imre, referindu-se la *Ultimatum*-ul adresat nobilimii transilvănene, în numele lui Horea, remarca : „Mai precis şi în mod clasic, la finele secolului al XVIII-lea, nimeni n-ar fi putut formula dezideratele de ordin social ale iobăgimii. A fost un glas european". Se cunoaşte poziţia lui Avram Iancu favorabilă pe de-a întregul răscoalei condusă de Horea. Cînd Iancu rosteşte în dieta feudală din Cluj — unde se dezbătea în 1847 un nou proiect de reglementare urbarială — „Nu cu argumente filosofice şi umanitare se pot convinge tiranii aceştia, ci, *cu lancea, ca Horea*"[15] (subl. ns.), el se adresa forţelor sociale înainte, evident, în alte condiţii istorice, mai favorabile pentru a le ridica la luptă revoluţionară. Dar nu numai atît. Avram Iancu nu rosteşte atunci numai o judecată de valoare asupra evenimentelor de la 1784, ci afirmă şi prima poziţie teoretică în ţara noastră în care insurecţia armată este prezentată ca singurul mijloc eficace pentru transformări revoluţionare.

Nicolae Bălcescu încorporează mişcarea de la 1784—85 în lupta multiseculară a poporului român pentru libertate şi unitate naţională, iar în obiectivele ei vede „*programa politică şi socială a revoluţiei viitoare*"[16]. Tot Bălcescu aşează retrospectiv figura lui Horea alături de cele ale marilor voevozi din trecutul nostru. Visînd la unitatea naţională,

---

* *Şuhan* de la cuvîntul maghiar *Şoha* (niciodată).

[13] D. Prodan, *Versuri contemporane despre răscoala lui Horea*, în Anuarul Arhivei de folclor, V. 1942, p. 5—28.

[14] Textul tradus este citat din *Antologia gîndirii româneşti*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 445.

[15] Iosif Sterca Şuluţiu, *Biografia lui Avram Iancu*, Sibiu, 1897, p. 5—6.

[16] P. P. Panaitescu, *Contribuţii la o biografie a lui N. Bălcescu*, Bucureşti, 1924, p. 114 (Discursul lui Bălcescu ţinut la Paris la 3 mai 1851).

Bălcescu scria : „Mircea cel Bătrîn și Ștefan cel Mare se luptară toată viața lor și traseră asupră-le năvălirea îngrozitoare a turcilor, pentru dînsa Mihai cel Viteaz cade ucis în Cîmpul Turda, pentru dînsa Șerban Cantacuzino bea otravă, pentru dînsa Horea moarte cumplită pe roată suferă . . . "[17].

Comemorarea a două sute de ani de la martiriul lui Horea și Cloșca ne oferă prilejul de a omagia, în gîndirea și fapta lor, tipul de conducători ieșiți din rîndurile maselor muncitoare ale țărănimii, care au dobîndit o adevărată conștiință revoluționară, orientînd lupta antifeudală a iobăgimii din Transilvania împotriva oricăror forme de asuprire, inclusiv împotriva asupririi naționale.

Marea ridicare a țărănimii transilvănene de la 1784, ca și revoluția din 1821 din Țara Românească, condusă de Tudor Vladimirescu, precum a subliniat cu pătrundere tovarășul Nicolae Ceaușescu, „au pus puternic în evidență atît marile resurse revoluționare ale maselor populare, cît și năzuința imperioasă spre unitate a celor trei principate românești"[18].

---

[17] Nicolae Bălcescu, *Mersul revoluției în istoria românilor*, în N. Bălcescu, *Opere*, I, București, 1953, p. 311. Studiul lui Bălcescu e datat Paris 1850.

[18] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la adunarea festivă consacrată sărbătoririi a 65 de ani de la făurirea statului național unitar român*, 1 decembrie 1983, în Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 26, București, Edit. politică, 1984, p. 433.

FORMAREA UNUI GÎNDITOR : P. P. NEGULESCU 1889—1894 (Întregiri biografice)

DE

ROBERT PĂIUȘAN

Opera lui P. P. Negulescu a constituit, mai cu seamă în ultima perioadă de timp, obiectul unor interesante demersuri critice, care au pus în lumină meritele științifice și locul cărturarului român în peisajul filosofiei și teoriei culturii din prima jumătate a secolului nostru[1].

---

[1] N. Gogoneață, *Petre P. Negulescu*, în *Istoria filozofiei românești*, vol. II (1900—1944, partea I), București, Edit. Acad. RSR, 1980 ; idem, *Orientarea materialistă în filozofie în perioada dintre cele două războaie mondiale*, în vol. *Curente și orientări în istoria filozofiei românești*, București, Edit. Acad. RSR., 1967 ; Z. Ornea, *Un estetician uitat : P. P. Negulescu*, în vol. *Trei esteticieni*, Edit. pt. literatură, București, 1968 ; idem, *Junimea și junimismul*, Edit. Eminescu, București 1978 ; Gh. Cazan, Gh. Vlăduțescu, *Concepția filozofică a lui P. P. Negulescu* în vol. P. P. Negulescu, *Pagini alese*, București 1967 ; S. Ghiță, *Rolul științei în filosofia lui P. P. Negulescu*, în vol. *Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului XX*, Edit. Acad. RSR, București, 1969 ; P. Dumitrescu, *Conceptul de filozofie la P.P. Negulescu*, Edit. Junimea, Iași, 1975 ; Ioana Smirnov, *Concepția lui P.P. Negulescu cu privire la pro-*

În schimb, unele din coordonatele biografiei lui Negulescu, inclusiv acelea legate nemijlocit de laboratorul său de creaţie, au rămas mai puţin cunoscute. Sînt împrejurări care pot explica, firește. Gînditorul care s-a ilustrat printr-o adîncă înţelegere a diverselor şcoli, epoci şi personaje, sintetizîndu-le în imagini convingătoare, nu ne-a lăsat, în ce-l privește, decît informaţii sporadice şi incomplete. Nu şi-a ţinut un jurnal regulat, iar însemnările pe care, eventual, le notase s-au risipit în timp.

În felul acesta, prin scurgerea generaţiilor, devine tot mai greu de reconstituit, mai ales, prima parte a vieţii sale. Un capitol timpuriu al acesteia îl reprezintă şi ceea ce am numi epoca de formare a sa ca gînditor, delimitată cronologic între 1889—1894 şi reprezentînd anii studiilor în ţară şi străinătate. Articolul de faţă urmăreşte ca, valorificînd fonduri documentare parţial sau deloc cercetate pînă acum, precum şi însemnări de pe unele din cărţile, dragi filosofului, pe care el şi le strînge în bibliotecă chiar în acei ani şi care au ajuns pînă la noi, să aducă elemente noi în creionarea portretului tînărului Negulescu. Avînd în vedere că ideile articolelor pe teme de estetică, scrise în această perioadă, au fost competent prezentate de către exegeţii săi, m-am mărginit la a arăta ce surse nemijlocite de inspiraţie a folosit în redactarea articolelor, aşa cum reiese din înseşi adnotările păstrate. De asemeni, în ceea ce priveşte relaţiile cu membrii Junimii — cu Maiorescu, Dragomirescu, Basilescu ş.a. — , dat fiind volumul de corespondenţă, cu bogate comentarii, publicat recent[2], am trecut mai repede peste lucrurile cunoscute şi am stăruit asupra aspectelor inedite.

Mai întîi, cîteva detalii biografice ţinînd de copilăria şi adolescenţa filosofului. S-a născut la 14/27 octombrie 1872, la Ploieşti, ca al doilea din cei cinci copii ai Anei şi ai lui Pandele Negulescu. Ceilalţi fraţi erau : Gheorghe, născut în 1871, Maria, născută în 1879, Mihai, născut în 1883 şi Elena, născută în 1886. Pandele Negulescu ţinuse în arendă o cofetărie, apoi cumpărase un petec de pămînt, care avea să treacă, mai tîrziu, în administrarea fiilor săi Gheorghe şi Mihai. La Ploieşti, familia locuia, în anii aceia, pe strada Rudului, într-o casă ce s-a păstrat pînă în anii noştri.

Viitorul filosof avea să-şi petreacă copilăria mai puţin în oraş şi mai mult la ţară, la Ghighiu, unde bunicii din partea mamei aveau o vie. Acolo, copilul timid, cu inteligenţă sfredelitoare, simte nevoia să înţeleagă fenomenele naturii ce se petreceau în jurul său. „N-aveam încă 11 ani", îşi va aminti P. P. Negulescu peste multe decenii, „cînd [nevoia înţelegerii lumii înconjurătoare-n.n., R. P.] mă făcuse să pun piciorul pe căile îndrăzneţe ale naturalismului şi evoluţionismului . . . Văzusem într-o zi, la ţară, o putină de brînză, scoasă din pivniţă fiindcă se golise şi uitată într-un colţ de oamenii din curte, care, în toiul muncilor agricole din luna lui iulie n-avuseseră timpul să o spele. Pe fundul

---

gres, teză de doctorat, Universitatea Bucureşti, 1974 ; V. Rus, *Filozofia culturii în opera lui P.P. Negulescu*, teză de doctorat, Universitatea Bucureşti, 1973 ; dintre contribuţiile mai vechi, Al. Popescu, *P. P. Negulescu ca gînditor şi istoric al filosofiei*, în „Revista de filosofie", vol. XVII, nr. 3—4, 1933.

[2] *Titu Maiorescu şi prima generaţie de maiorescieni. Corespondenţă* (antologie, note şi prefaţă : Z. Ornea ; text stabilit de Filofteia Mihai şi Rodica Bichiş), Bucureşti, 1978.

ei mișcau niște viermi. În mintea mea de copil s-a ridicat atunci, brusc, întrebarea, cum luaseră naștere acolo aceste vietăți netrebnice? ... Mergînd apoi mai departe, cu neastîmpărul intelectual de care pătimeam încă de pe atunci, m-am gîndit că, poate, așa au luat naștere, la început, primele ființe vii, care nu vor fi fost, poate, ca cele de astăzi, ci mult mai mici și mai nevoiașe ...". Constatarea făcută îi zdruncină, așa cum o mărturisește în continuare, imaginea biblică a originii vieţuitoarelor și, în același timp, îl îndeamnă să caute explicații științifice. Numai că, la școală, disciplina științelor naturale „se mărginea să dea noțiuni de morfologie, cu clasificările curente, botanice și zoologice. Despre originea și evoluția formelor vegetale și animale, lipsea orice indicație, oricît de sumară"[3].

După absolvirea școlii primare, Petre Negulescu a urmat Liceul „Petru și Pavel" din Ploiești, unde s-a impus ca elevul cel mai merituos din promoția sa. Faptul i-a atras însă și persecuții din partea unor profesori, după caz, nedrepți sau manevrați de părinții unor rivali la premiile școlare, așa cum transpare dintr-un incident[4] petrecut în clasa a VI-a. În afara științelor naturii, liceanul Negulescu este preocupat de matematică: dezleagă probleme de algebră, compune cîte un curs de trigonometrie și geometrie. De aceea, cînd, în toamna anului 1888 — împlinea abia 16 ani! — el se înscrise la Facultatea de Științe din București, părea că era alegerea cea mai cuminte pe care o putea face. Răspundea, în acest fel, și unei dorințe a tatălui său — cu mai puțină carte, dar nu lipsit de ambiții în ce-l privea pe viitorul filosof.

Curînd însă, proaspătul student traversează o „criză sufletească", care i-a lăsat urme atît de adînci încît o va relata, peste ani, cu un deconcertant lux de amănunte[5]. Îndemnat de un prieten, își petrecu o după-amiază într-un amfiteatru al Facultății de Litere și Filosofie, pentru a asculta un Maiorescu strălucitor ca formă și, mai ales, înfățișînd multe idei interesante, asupra cărora, nu o dată, cugetase el însuși. În acea lecție, profesorul trata clasificarea științelor în versiunea lui Auguste

---

[3] P. P. Negulescu, *Ceva despre Maiorescu*, în „Convorbiri literare", nr. 4—7/1936, p. 74

[4] Din avalanșa de petiții, memorii, rapoarte și rezoluții, reies clar circumstanțele incidentului . „La 5 februarie [1887-n.n.], după ce d-l Rocneanu [profesorul de latină — „aspru fără margini, persecutor" cum este descris într-un memoriu ; implicat în diverse anchete școlare-n.n.] a intrat în clasa a VI-a, elevul Negulescu, cel I-ul în clasă, a rugat respectuos în numele camarazilor săi pe d-l profesor ca în acea zi să nu-i asculte nefiind bine pregătiți... Profesorul... neținînd seama de rugămintea elevilor și ascultîndu-i, unora le-a dat nota unu ... între elevii interogați a fost și Negulescu căruia i-a dat nota 8 ... Acest fapt, părîndu-se ca o rebeliune, l-a și supus conferinței [profesorilor-n.n.] ... D-l director Romanescu a găsit că este o mare indisciplină din partea elevului Negulescu, adăugînd că acest elev de la începutul anului școlar îi face mari mizerii... În fața acestei argumentări, s-a hotărît să fie eliminat pînă la 15 iunie... ..." Pedeapsa este ulterior redusă, totuși Negulescu continuă să vină la liceu, ceea ce îl determină pe director, desprins parcă din schițele lui Caragiale, să afirme ritos: „Acesta este începutul unei anarhii...". La cererea părinților elevului și la propunerea inspectorului care anchetase cazul, ministerul îi suspendă pedeapsa. Motivul obscur al întregii afaceri este relevat de același inspector: „După cum am putut afla, un scop ascuns .. este să se scoată premiant elevul Cioreneanu, care nici că se poate compara cu Negulescu, după cum mi s-a afirmat de unii profesori". (Arhivele Statului, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, registrul general 5002. Arhiva Direcției Școlilor, anul 1887, Liceul din Ploiești, nr. 4048 și urm).

[5] Vezi și P. P. Negulescu, *Ceva despre Junimea*, în „Convorbiri literare", nr. 1/1937; I. Biberi, *Lumea de mîine văzută de... P. P. Negulescu*, București, 1945.

Comte, încercare meritorie, din unghiul pozitivismului. Împresia a fost covîrșitoare. Îi părea că, în vreme ce „matematicile, la care ținea atît de mult, nu explicau nimic" și chiar, spre deplina dezamăgire, nici celelalte științe exacte „nu duceau la o înțelegere generală și unitară a lumii"[6], filosofia oferea „o explicare amănunțită și adîncită a lucrurilor ... o cuprinzătoare sinteză"[7]. Și, cum dorea cu ardoare să afle „un răspuns la întrebările ce îl chinuiau", hotărî din toamna următoare, cea a anului 1889, să frecventeze regulat cursurile Facultății de Litere și Filosofie.

Filosofia avea să-l cucerească definitiv prin operele lui Herbert Spencer, studiat pe larg în cadrul cursului de Istorie a filosofiei contemporane, pe care îl ținea Maiorescu. L-a atras cu deosebire evoluționismul, interrelația dintre tipurile de cunoaștere, raționalismul gînditorului englez [8]. *Primele principii*, expunerea de doctrină spenceriană cea mai interesantă, i-a captat interesul într-atîta, încît a citit-o „de două ori pe nerăsuflate". Pînă la sfîrșitul studiilor universitare, avea să-i parcurgă cam toate lucrările principale, publicate într-o versiune franceză și, cu multă scrupulozitate, va face notații, pe margini, trădînd în acest fel și aspectele care-l preocupau în mod aparte (așa, de pildă : calitățile percepției, structura conștiinței și dinamica ei, rolul emoțiilor și al sentimentelor, clasificările generale ș. a.). Dealtfel, unei lucrări de seminar privitoare la Spencer îi datorează și apropierea de Maiorescu, căruia avea să-i producă o impresie remarcabilă. În continuare, acesta avea să-i acorde tot sprijinul (inclusiv prin a-i pune la dispoziție cărți din biblioteca personală) și să-l îndemne a-și expune punctul de vedere în legătură cu unele probleme, în care aprecia util acest lucru.

Facultatea de Litere și Filosofie nu avea încă, în acea perioadă, o delimitare internă riguroasă între diferitele secțiuni, ceea ce permitea o oarecare flexibilitate în alegerea viitoarei specialități. Negulescu, de pildă, pe lîngă filosofie, mai studiază limbi clasice (greaca, latina), multă istorie, pedagogie, logică, literatură neoclasică și estetică generală, psihologie, epigrafie, etc. La nivelul acestor cerințe de pregătire enciclopedică, rezultatele obținute la examene, așa cum ni s-au păstrat, îi atestă o remarcabilă capacitate de asimilare. Disciplinele la care a primit calificative sînt următoarele : *în anul I* : filologie comparată — bilă roșie ; istoria filosofiei vechi și moderne — bilă albă ; istoria românilor — prea bine ; istoria greacă — nota 8 ; istoria republicii romane — nota 9 ; istoria imperiului roman — nota 9 : *în anul II* : logica — bilă albă ; istoria filosofiei vechi și moderne — bilă albă ; istoria greacă — bilă albă ; istoria republicii romane — bilă albă ; istoria imperiului roman — bilă roșie ; istoria românilor — bilă albă ; psihologia — bilă albă (nota 10) ; *în anul III* : istoria filosofiei vechi și moderne — bilă albă ; istoria filosofiei contemporane —

---

[6] P. P. Negulescu, *Ceva despre Maiorescu...*, p. 76.

[7] Al. Posescu, *op. cit.*, p. 7.

[8] Influența lui Spencer asupra lui Negulescu a fost puternică și durabilă, iar efectele ei au o considerabilă greutate specifică în poziția de ansamblu a filosofului nostru. Așa cum au observat însă exegeții, acesta din urmă nu a ezitat să se situeze pe o poziție critică ori de cîte ori argumentarea maestrului i s-a părut insuficientă sau eronată. Pentru detalii lămuritoare, vezi și S. Ghiță, *op. cit.* ; N. Gogoneață, *Petre P. Negulescu...* ; inclusiv cu elemente biografice, la Z. Ornea, *Un estetician uitat...*

bilă albă; istoria românilor — nota 8; istoria medie — nota 9; istoria greacă — bilă albă; istoria romanilor — bilă albă; psihologia — bilă roșie (nota 6 !) epigrafia — bilă albă; istoria pedagogiei — bilă albă (nota 10)[9].

Se interesează de psihologia germană și engleză, de ideea de timp, de raportul dintre morală și psihologie; citește, cum o atestă ex-librisurile, pe Ribot, M. Guyau, Renouvier[10]. Contactul cu gîndirea de orientare socialistă are loc tot acum, prin lecturi din Marx, Labriola, Proudhon, precum și din Dobrogeanu-Gherea, Ștefan Stîncă, Raicu Ionescu-Rion și alți autori autohtoni.

În 1891, scrie o nuvelă, în care caută să imprime „povestirii o aparență de viață trăită"[11] — nu împlinise 19 ani — în fine, cercetează o „inscripție onorară" în limba latină, culeasă pe urmele lui Tocilescu dintr-o publicație celebră și se avîntă, cu siguranța unui specialist, în dezlegarea paternității ei. Altă dată, scriind unui prieten francez (ni s-a păstrat ciorna) se pronunță, între altele, în favoarea constituirii eventuale a unei confederații balcanice de state — idee fluturată în multe capitale în acel moment — pe care o vedea ca un factor de stabilitate și propășire social-economică a statelor din zonă, în fața politicii imperialiste a marilor puteri. Timbrul patriotic nu lipsește[12].

Dar, numele studentului Negulescu este legat și de înființarea „Ligii Culturale pentru unitatea tuturor românilor", moment important în cadrul luptei poporului nostru, de pe ambele versante ale Carpaților, pentru unitatea sa politică. Ideea ca atare a unei ligi culturale a fost îmbrățișată cu căldură de tineretul studios, ca și de profesorii săi. La 24 octombrie 1890, ia parte la o întrunire, prezidată de prietenul și colegul său Simion Mehedinți, în cadrul căreia se hotărește, între altele, întocmirea unui memoriu, ce urma să fie larg difuzat, referitor la situația românilor transilvăneni. El însuși comentează aprins conferința Partidului Național Român, ținută în aceeași lună la Sibiu, susține necesitatea traducerii memoriului în limbi de circulație europeană pentru a-i spori ecoul. Negulescu este ales, la 17 decembrie același an, între membrii Comitetului de acțiune, condus de rectorul Universității bucureștene, Al. Orăscu[13]. După ce, la începutul anului următor, documentul apare sub semnătura aceluiași Mehedinți, ia cu sine un număr de exemplare, 100 se pare, în limbile germană și franceză și trece curajos — și ilicit — granița austro-ungară, răspîndindu-l pretutindeni unde găsea un teren prielnic. Petrecu astfel o întreagă vacanță de iarnă (1891), cu sentimentul că-și întrebuințează timpul în modul cel mai folositor cu putință.

---

[9] Facultatea de Litere și Filosofie — cataloage pe anii școlari 1889—1890, 1890—1891 1891—1892.

[10] Th. Ribot, *La psychologie allemande contemporaine*, Paris, 1885; idem, *La psychologie anglaise contemporaine*, Paris, 1887; M. Guyau, *La genèse de l'idée de temps*, Paris, 1890.

[11] Așa cum reiese dintr-o scrisoare către Maiorescu, datată 15 noiembrie 1891. BAR S 18(1)/XVI, publicată în *Titu Maiorescu și prima generație de maiorescieni*, p. 274. Faptul s-a interpretat și ca o încercare a lui Negulescu de a se impune, printr-o bucată literară, și mai mult atenției profesorului său.

[12] Cf unui manuscris la Biblioteca Academiei, Fond P. P. Negulescu, dosar și filă nenumerotate.

[13] *Rolul tineretului universitar în întemeierea Ligii Culturale*, în Analele Universității București", 1931, p. 323—328.

Primăvara anului 1892 îl află obosit. Viaţa în Bucureşti — cu prieteni puţini, fără vreo legătură sentimentală — nu îi plăcuse nici pînă atunci, dar acum oraşul i se părea de-a dreptul nesuferit[14]. Anul al treilea de studii se scurgea monoton între liniştea plimbărilor solitare şi pregătirea ultimelor examene. Familiei îi scria rar, şi atunci pentru motive cît se poate de comune. De aceea, cînd Maiorescu îi propuse o colaborare la revista „Convorbiri Literare" — ceea ce, în fond, echivala cu adoptarea lui de către „Junimea" — ezită numai fiindcă măgulitoarea sarcină îi părea, în acelaşi timp, foarte pretenţioasă; cînd profesorul insistă, Negulescu primi. Adevărul este că tînărul svelt, cu ochi căprui şi trăsături prelungi, intrase foarte serios în atenţia lui Maiorescu şi, prin el, a cercului junimist, dornic să modeleze o nouă generaţie de intelectuali de marcă. Desigur, Negulescu nu era singurul; era însă, în mod indiscutabil, printre cei dintîi în seria sa.

Solicitarea lui nemijlocită intervenea într-un moment în care polemica pe tărîmul esteticii între Gherea şi Maiorescu era la apogeu, polarizînd atenţia unei mari părţi a lumii culturale autohtone; Maiorescu se retrăsese din dispută, aducînd în avanscenă forţe proaspete[15]. În aceste circumstanţe, debutul publicistic al lui Negulescu se produse pe terenul esteticii şi nu pe cel al filosofiei propriu-zise. Articolul, care cu titlul *Psihologia stilului* a apărut în „Convorbiri Literare" din iunie-iulie-august 1892, constituia o pledoarie în favoarea rolului aspectului formal în determinarea trăsăturilor stilistice şi valorii artistice a unei lucrări literare. Pentru a-şi culege argumente, valorifică pe Spencer, *La phylosophie du style*, precum şi pe E. Saisset, *L'âme et la vie*, Guyau, Renouvier. Potrivit acestora — reluaţi în articol, chiar dacă nu neapărat sub forma expresă a citării — creaţia artistică este rezultanta trăirilor interioare şi sentimentelor artistului. Negulescu se străduieşte să aducă noi argumente poziţiei maioresciene, dar asupra multora din tezele puse în discuţie va reveni în următoarele sale contribuţii[16]. El nu a considerat, nici chiar sub impresia aprecierilor laudative din cenaclul „Junimii", acest prim studiu decît ca o încercare a puterilor încă pe băncile facultăţii.

În iunie 1892 susţine ultimele examene, după care îşi petrece începutul vacanţei la părinţi. Urma lucrarea de licenţă. Din cîteva posibile teme de dizertaţie, se oprise la *Critica apriorismului şi empirismului*. Ritmul de lucru nu era însă cel optim; astfel, la 19 august, scriindu-i lui Dragomirescu, după ce arăta că trecuse de curînd la redactare, estima că va putea încheia această fază pe la începutul lunii septembrie, pentru a se corecta imediat: „Oh, pardon, zisei să isprăvesc comèdia — nu, desigur, să încep, fireşte"[17].

Ţinea mult să se remarce prin lucrarea sa. Tema însăşi, presupunînd temeinice cunoştinţe filosofice, îi solicita şi formularea unor judecăţi de valoare proprii, în parte neintrate în circuitul autohton de idei de la sfîrşitul secolului trecut. În prima parte a dizertaţiei, combătînd

[14] Aşa cum reiese dintr-o scrisoare adresată părinţilor.

[15] Pentru polemica pe teme estetice între Gherea şi Maiorescu există o literatură, mai veche sau mai nouă, foarte bogată. O tratare completă la Z. Ornea, *Junimea şi junimismul*.

[16] În *Impersonalitatea şi morala în artă* şi, mai ales, în studiul din 1900, *Rolul ideilor în progresul social*.

[17] BAR S 32(1)/VIII în *Titu Maiorescu şi prima generaţie de maiorescieni*, p. 638.

idealismul kantian, Negulescu se apropie de o viziune materialistă asupra spațiului și timpului. În partea a doua sînt tratate cîteva din implicațiile empirismului pozitivist: la Stuart Mill, Bain, Spencer, autori pe care Negulescu îi cunoștea, credem, mai bine decît pe Kant; poate și de aceea, el se referă la aspecte mai puțin semnificative din concepția lor filosofică, nuanțează mult, încercînd să fie exhaustiv[18]. Formulările referitoare la originea empirismului, care urmau să încheie studiul, nu au mai fost incluse.

La 31 octombrie 1892 își susținu teza de licență în fața comisiei de examinare și absolvi Facultatea de Litere și Filosofie cu calificativul „cum laude", care corespundea celor opt bile albe și — aceasta a fost aprecierea — uneia roșii primite. Cu nouă bile albe, colegul său Mihail Dragomirescu terminase cu „magna cum laude", primind și o bursă pentru continuarea studiilor în străinătate. Eventualitatea obținerii, la rîndul său, a unui stipendiu (familia nu dispunea de mijloace îndestulătoare) în vederea perfecționării pregătirii universitare în străinătate, era privită cu interes de Negulescu. În condițiile în care facultățile autohtone nu se situau încă la nivelul reclamat de dezvoltarea științifică și culturală pe plan european, contactul direct cu atmosfera intelectuală din apusul Europei nu putea să fie decît salutar prin roadele lui. Deocamdată, însă, simțind și nevoia refacerii forțelor, se înapoiază la Ploiești[19].

Așteptarea nu a fost prea îndelungată. Peste cîteva săptămîni, noul rector al Universității, Titu Maiorescu (ales la sfîrșitul lui noiembrie 1892), îl recomandă, în vederea obținerii unei burse, tînărului ministru al instrucțiunii din guvernul conservator, Take Ionescu, ceea ce acesta și dispuse. Au urmat preparativele de plecare, lungite și datorită timpului friguros. În fine, în primele zile ale lui aprilie, Petre Negulescu era gata pentru un drum care avea să marcheze începutul unui nou moment important al formării sale ca gînditor[20].

Prima escală, nu însă ținta călătoriei de studii, a reprezentat-o Parisul. Orașul se afla pe atunci în toiul fierberii prilejuite de afacerea Panama. Deși nu a comentat imediat[21], gustul neplăcut al scandalului în sine, precum și al agitației ce se făcea în jurul anumitor fațete ale acestuia, l-au impresionat pe tînărul român, ecoul său regăsindu-se circumscris unei anumite viziuni pe care și-o va modela, de-a lungul anilor, relativ la avatarurile politicianismului burghez. Treburile gospodărești îi răpesc prea multă vreme; în rest, colindă librăriile și anticariatele. Citește mult și variat, acoperind un evantai tematic larg; ideea de a putea consulta, de la sursă, gînditorii de prestigiu ai epocii, îi era prea scumpă

---

[18] Își procurase, în vederea redactării, și pe Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, apărut în București la librăria Socec, în 1885. O analiză a tezei de licență la Gh. Vlăduțescu, Gh. Cazan, *op. cit.*, p. 39—40 și urm.

[19] La 16 noiembrie, îi destăinuia lui Maiorescu, într-o scrisoare: „ași vrea să mă odihnesc nițel după munca nu atît grea, cît fiziologiceşte obositoare, de pînă acum", BAR S 18(2)/XVI în *Titu Maiorescu și prima generație de maiorescieni*, p. 276.

[2] Are și o primă legătură sentimentală; îi pomenește despre ea lui Dragomirescu, confidentul său, într-o scrisoare datată 25 ianuarie 1893. BAR S 32 (3)/VIII, nepublicată.

[21] Scriindu-i lui Maiorescu la 10/22 mai 1893, îi declara că „primele impresii sînt vagi, nesigure, slabe..." BAR S 18(3)/XVI, în *Titu Maiorescu și prima generație de maiorescieni*, p. 276.

pentru a nu-și valorifica din plin călătoria[22] Își clarifica, în acest fel, multe dintre gîndurile sale și, în același timp, căpăta noi imbolduri pentru reinterpretarea unor judecăți anterioare.

Faptul era cu atît mai notabil cu cît, în ce-l privește, cenaclul Junimii, încrezător în viitorul estetician Negulescu, îi solicitase „urgent" încă din primele zile ale ședерii, un articol pe marginea aceleiași polemici dintre Gherea și Maiorescu. Deși îi atribuie mentorului său inițiativa acestui studiu, intitulat *Impersonalitatea și morala în artă*, pare cert că subiectul în sine, ca și obiectul nemijlocit al discuției, nu erau dezagreabile lui Negulescu. În mai 1893, el cere cenaclului rezervarea unui spațiu corespunzător în chiar numărul din acea lună al „Convorbirilor" : spera ca în cel mult cîteva zile să încheie redactarea unei prime părți a materialului. Ține să menționeze : „am scris astăzi o introducere de vreo șapte pagini care e foarte tare", dar se justifică : „nici nemeritată, nici neîntemeiată"[23]. Din impersonalitatea emoției artistice, pe care caută să o demonstreze folosidu-se de o bibliografie largă (în afara celor citați mai înainte, A. Deberle, *Les Historiens de l'Art*, Emile Faguet ș. a.), Negulescu deduce izvorul moralității în artă. Deși rămîne pe terenul esteticii de factură idealistă, viziunea tînărului autor tinde să se individualizeze, demarcîndu-se prin încercarea de valorificare a unor chestiuni puțin abordate.

Între timp însă, starea sănătății sale devenise destul de critică și a continua șederea și implicit eforturile intelectuale, dar nu numai acestea, ar fi constituit o imprudență serioasă. Se impunea alegerea unei stațiuni convenabile tămăduirii afecțiunii sale cardiovasculare. Probabil în acest sens l-a sfătuit și Maiorescu, cu care s-a întîlnit la Paris, la sfîrșitul lui iunie-începutul lui iulie. Merge întîi la Pongues, stațiune în sud-estul Franței, unde tratamentul era atît de extenuant încît, cum ne mărturisește, îl priva de orice altă ocupație[24]; pentru completa refacere, i se recomandă Davos, dar efectele curative întîrzie să apară, ceea ce îi prelungește șederea și, în plus, îl deprimă prin izolare. În sfîrșit, ajunge la Berlin în primele zile ale lui octombrie.

Adaptarea este aici mai rapidă, într-un mediu mai familiar atît ca idei, cît și ca prezență (se aflau Dragomirescu, Evolceanu, Mehedinți, și încă cîțiva, mai toți junimiști). Primele preocupări se situează, în continuare, pe terenul criticii de artă. Scrie cîteva pagini, apoi renunță la ele și gîndește altă turnură. Însuși materialul bibliografic nu-l poate satisface : „M-a reținut mai ales o datorie de conștiință, aceea de a ceti mai întîi cel puțin cărțile mai însemnate apărute în materie de estetică"[25] Acum citește cartea lui Wundt, *System der Philosophie*, cea a lui Gaspari, *Geschichte der italienischer Literatur*, ca și cărțile lui Fechner care îl „decepționează". Elaborează un plan ambițios, foarte vast : numai prezentarea lui sintetică ocupă cam șapte pagini redactate mărunt ! Ciorna

---

[22] Citește, între alții, pe J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1846 ; pe R. Pillon, ș.a.

[23] În aceeași scrisoare către Maiorescu, datată 10/22 mai 1893.

[24] Scrisoare către Maiorescu, datată 13/25 octombrie 1893. BAR S 18(4)/XVI, în *Titu Maiorescu și prima generație de maiorescieni*, p. 278.

[25] *Titu Maiorescu și prima generație de maiorescieni*, p. 286.

merită interes și pentru faptul că, referindu-se la numeroase aspecte de teorie estetică, poate constitui un indicator al evoluției treptate a pozițiilor autorului. Chiar dacă vor rămîne nefinalizate în cadrul temei propuse inițial, ideile cuprinse aici vor transpare în studii viitoare[26].

O piesă de rezistență a contribuțiilor berlineze o reprezintă *Religiunea și arta*. A fost, practic, singurul articol necontroversat și a cărui elaborare nu i-a ridicat greutăți mai deosebite. Desigur, și tema abordată — cu implicații de ordin istoric, filosofic, sociologic — avea o respirație largă, depășind cadrul unei polemici de moment. Sursa de inspirație nemijlocită o constituise lucrarea, în ediție franceză, a unui autor american J. Draper, *Les conflits de la science et de la religion*, relatare pertinentă, totuși cam seacă (așa o judeca și Negulescu, potrivit însemnărilor pe marginea textului) a motivelor și etapelor înfruntărilor succesive dintre științele pozitive și, respectiv, religie. Negulescu trece, la rîndul său, în revistă aceste momente, de pe poziții materialiste și ateiste. Calitatea stilistică a materialului a fost însă apreciată critic de tînărul autor, care se socotea o simplă „mașină de argumentare". Articolul apare în „Convorbiri Literare" din ianuarie 1894.

În perioada imediat următoare, Negulescu înregistră atent pulsul controverselor, atît de variate, din publicistica din țară. În schimb, proiectatele studii de estetică, pe care le reluase, se leagă greu, făgăduințele cu privire la trimiterea materialului ajung la scadență și rămîn neonorate. Aproape pe neașteptate, Negulescu modifică planurile și anunță, pentru o dată apropiată, un studiu privitor la *Arta și socialismul*. Desigur că în alegerea unei teme atît de pretențioase, presupunînd temeinice cunoștințe doctrinare, o mare greutate au avut-o contactele sale cu publicații de orientare socialistă — atît din țară, cît și din străinătate. Pe Proudhon, *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, îl are în original, dar și interpretat de pe poziții pozitiviste de R. Menard, *Les théoriciens de l'art* în volumul *L'année philosophique*. Îi recunoaște inactualitatea, dar cum, după părerea lui, „cartea sa poate fi considerată o lucrare mai completă în această privință"[27], îl alege pentru dialog tot pe gînditorul francez. Îngroșînd unele opinii ale lui Proudhon, îl incriminează pentru răsturnarea valorică a artelor trecute, prin plasarea în primul plan a acelora cu caracteristici mai pronunțat militante. Treptat, în centrul atenției apar problemele de teorie estetică propriu-zisă. Depășind tezele maioresciene, Negulescu se prezintă pe sine ca susținător al corelării fond-formă; mai mult, plecînd de la rolul preponderent al cugetării în artă, îmbrățișează teza priorității fondului; în altă parte, recunoaște caracterul social al artei, inerent oricărei producții a spiritului omenesc[28]. Articolul păstrează totuși un marcat iz polemic pe mai tot parcursul său, raportarea celor două poziții una la cealaltă fiind, după moda timpului, intercalată cu ample citări și lămuriri în extenso.

Negulescu, fără să-și supraestimeze munca depusă, era sigur de oportunitatea publicării studiului în „Convorbiri". De aceea, a rămas adînc surprins aflînd, prin intermediul lui N. I. Basilescu, impresia defa-

[26] În special, în articolul *Arta și socialismul*. Vezi și Z. Ornea, *Un estetician uitat* ..., p. 193 și urm.

[27] *Arta și socialismul*, p. 44.

[28] *Ibid.*, p. 57.

vorabilă pe care lectura primei părți a articolului o lăsase asupra membrilor „Junimii"[29]. Dezolat, el își reface articolul, trimițîndu-l eșalonat în timpul verii, dar publicarea întîrzie pînă către sfîrșitul anului (va fi tipărit în numerele din noiembrie și decembrie 1894 și ianuarie și februarie 1895 ale „Convorbirilor").

Șederea la Berlin dura de aproape un an și părea să se prelungească încă o vreme, cînd Maiorescu decise înapoierea tinerilor absolvenți în septembrie 1894, pentru a-și prelua posturile încredințate la Universitate. Întrevăzînd această eventualitate, Negulescu își rugase deja profesorul să precizeze materia de care ar urma să se ocupe (alegerea se punea între estetică și filosofie) pentru ca „să ne putem da seama în mod precis ... de ce putem ști și de ce nu putem și să ne împlinim, pe cît posibil, lipsurile pe care le avem încă"[30]. Prin același N. I. Basilescu, Maiorescu îi propuse un loc de agregat de filosofie la Universitatea din Iași, dar prima sa reacție — „eram de altfel și bolnav" se va scuza mai tîrziu[31] — a fost aceea de nemulțumire. Motivul atitudinii sale nu privea disciplina ce i se oferea, pe care, dimpotrivă, o agrea, ci era legat de orașul unde urma să profeseze. Comparativ cu Bucureștiul, orașul moldovean, cu care nu-și identifică afinități sentimentale, îi pare „un adevărat loc de exil". Reflectînd însă pe marginea propunerii, întrevede posibilitățile de afirmare mult mai largi care i se deschideau, ca universitar și reprezentant al direcției junimiste, într-un oraș cu puternice tradiții progresiste.

Îi scrie în acest sens lui Maiorescu, dar acesta nu l-a prea luat în serios de vreme ce, în septembrie 1894, îi oferea, el acum, o catedră de estetică la București. Cum, însă, această disciplină era revendicată de Mihail Dragomirescu ca specialitatea sa, Negulescu — invocînd și acest motiv, pe lîngă celelalte expuse deja și întărite acum — optează pentru postul de conferențiar de istorie a filosofiei contemporane la Universitatea ieșeană, funcție ce îi este în cele din urmă încredințată; în noiembrie, el figurează deja pe statele de plată ale personalului didactic, cu suma lunară de 300 lei. Se integra astfel unui corp didactic valoros, care mai cuprindea pe istoricul A. D. Xenopol, lingvistul Al. Philippide, filosoful C. Leonardescu ș. a.

Anii studiilor în țară și în străinătate i-au oferit lui Petre P. Negulescu primele elemente pentru formarea unui orizont larg de gîndire. Acum ia cunoștință de curentele estetice, sociologice și filosofice cu autoritate ale vremii sale, se apropie de societatea „Junimea", participă la acțiunea patriotică de înființare a „Ligii culturale" și își înfățișează opiniile în cîteva studii, dintre care unele cuprind direcții pe care se va dezvolta ulterior gîndirea sa. Problemele estetice, care l-au preocupat cu precădere în toți acești ani, vor fi abandonate cu timpul, pe măsură ce autorul se apropie tot mai mult de interpretarea istoriei gîndirii și a teoriei culturii.

---

[29] Vezi și M. Ciurdariu, *P. P. Negulescu și „adevărul plastic" în artă*, în „Revista de filosofie", nr. 11/1972.

[3] Scrisoare către Maiorescu datată 14/16 ianuarie 1894. BAR S 18(8)/XVI, în *Titu Maiorescu și prima generație de maiorescieni*, p. 284.

[31] Scrisoare către Maiorescu datată 9/21 februarie 1894, în *Titu Maiorescu și prima generație de maiorescieni*, p. 284. BAR S 18(9)/XVI.

DEDUBLAREA RELIGIOASĂ A EXISTENȚEI

DE

FLORIN GEORGESCU

1. DEDUBLAREA EXISTENȚEI

Existența, în ciuda varietății ei infinite, este unitară. Sau, cum ar spune Hegel, ea este egală numai sieși. Egală nu în sensul uniformității, a unei omogenități absolute, ci întrucît este materială. Unitatea lumii constă în materialitatea ei.

Ceea ce există există întrucît devine. Devenirea este modul de a fi al materiei. Aceasta ființează în multitudinea ipostazelor sale concrete prin mișcare. În mișcarea ei, existența materială se dovedește proteică, aflîndu-și noi și noi fațete, așa fel încît va ajunge la acea treaptă de ființare care face posibilă *existența ideală*. Existența s-a dedublat : alături de cea obiectivă este prezentă și cea subiectivă. „Pe lîngă" existența care este numai existentă, ființează existența conștientă.

Existența subiectivă este, după modul ei de a fi, altfel decît restul lumii, întrucît este *existență conștientă*. În formă conștientă ea se referă, direct sau în modalități sublimate, la ceea ce există ; ea este *existența conștientă*, existența care a devenit conștientă de ea însăși.

Ceea ce există în formă conștientă capătă ființă prin *producere*. Crearea faptelor de conștiință reprezintă condiția existenței lor. Dedublarea se realizează prin îndepărtare. Existența conștientă autoproducîndu-se pare a se înfunda tot mai mult în sine, uitînd de cealaltă existență. Îndepărtarea are loc însă prin negarea negației, pentru că, gnoseologic, lumea ideilor reproduce în ultimă instanță lumea existentă. Nu este însă vorba de o simplă reproducere, pentru că, spre a „prinde" cît mai bine realitatea, conștiința trebuie să se dovedească pe cît posibil creatoare, să se autoproducă.

Rezultat al devenirii, dedublarea existenței prin apariția existenței conștiente devine punct de plecare pentru noi dedublări.

Conștiința „dublează" cealaltă existență, dar, dat fiind caracterul său creator, faptul că nu realizează o simplă oglindire, ea poate totodată să o dedubleze și într-un sens special. Adică, în acest context, existența exterioară ei, care este *materială*, și numai materială, devine pentru conștiința ce dedublează dual. Existența obiectivă s-a dedublat într-una *materială* și alta *spirituală*, una naturală și alta deasupra acesteia, adică supranaturală. În această formă, existența conștientă există ca religie.

Rev. filos., XXXII, *1*, p. 72—77, București, 1985

2. AUTODEDUBLAREA CONȘTIINȚEI

Conștiința dedublează existența fără ca aceasta să se dedubleze. Aceasta rămîne unitară (materială). Dedublarea se petrece numai în subiectivitate. În fapt, conștiința este aceea care se dedublează. Operatorie este aici nu diateza activă, ci cea reflexivă. În loc să fie reflectare *a* existenței, să fie *existență* conștientă (conștientă adecvat), conștiința devine o umbră a unei existențe non-existente, fictive, a pseudoexistenței, care, am putea spune, există numai în cap. În această ipostază, conștiința este umbra propriilor sale produse. Religia este un anume mod de existență. Ea ființează ca atare în formă conștientă (prima ipostază amintită mai sus), dar nu este conștiință a existenței (a doua ipostază), a celei pe care o presupune, întrucît aceasta nu există și nici a celei existente pe care o ignoră de dragul celei presupuse.

3. DEDUBLARE AUTENTICĂ ȘI FICTIVĂ

Apariția existenței conștiente face *posibilă* dedublarea existenței obiective, o dedublare care nu se petrece real, ci numai în conștiință. Posibilitatea nu trece însă în realitate decît în împrejurări date.

Dedublarea de tip religios a lumii este numai un caz limită al procesului autentic de dedublare a lumii pe care îl realizează omul ca ființă conștientă, capabilă să creeze, să producă noi realități, care se „așează" alături, în prelungirea sau deasupra existenței date. Este un caz limită pentru că, spre deosebire de dedublarea autentică, ce prinde rădăcini în existență și are viață, cea religioasă se petrece numai în închipuirea subiectului religios.

4. EXISTENȚĂ REALĂ ȘI VIRTUALĂ

Existența de tip social, pe o anumită treaptă a ființării sale istorice, a determinat în mod necesar instituirea și funcționarea conștiinței religioase. De aceea, rezolvarea raportului dintre existența socială și conștiința religioasă, în spirit materialist, este fundamentală pentru analiza științifică a fenomenului religios. Dintr-un anume unghi de vedere, ea este premisă pentru soluții ce se înscriu în sistemul teoriei explicative cu privire la credința în supranatural.

A proceda în mod consecvent în abordarea și analiza religiei, sau, altfel spus, „a fi radical — cum se exprimă Marx — înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor. Pentru om însă rădăcina este însuși omul"[1]. Cum religia este fapt omenesc, trebuie cercetat omul pentru a răspunde semnelor de întrebare ce se ridică în legătură cu ea. Existența socială, generatoare de conștiință religioasă, nu ființează ca ceva în sine, alături de indivizii reali, concreți, ca și cum ea ar fi aceea care ar genera religia. Existența socială și existența individuală nu sînt identice; fie-

[1] K. Marx și Fr, Engels, *Opere*, vol. 1, București, E.S.P.L.P., p. 421.

care se manifestă prin cealaltă şi o exprimă. Raporturile *sociale* funcţionează întotdeauna ca raporturi *interindividuale*.

Omul privit ca realitate anume, ca un caz particular al existenţei, al existenţei sociale şi, în ultimă instanţă, al Marelui Tot, se prezintă ca unitate dinamică, sub forma lui „este" (aşa cum există el real în act, într-un moment dat) şi al lui „nu este" (aşa cum nu este în momentul dat, dar ar putea fi). El este realitate şi virtualitate totodată.

5. PUTINŢĂ ŞI NEPUTINŢĂ

Posibilul decurge, îşi are temeiul în real, în modul său de a fi. Ceea ce îi este omului în putinţă ca *om*, ca expresie a genului uman, şi anume de a fi mai mult decît este în act, nu devine putinţă autentică decît prin condiţiile pe care i le asigură existenţa socială, întrucît el nu este individ izolat, fiind ceea ce este ca sinteză a ansamblului relaţiilor sociale (Marx). Iar dacă existenţa socială (fără de care nu poate fi om) îi este străină ca fiinţă ce se vrea mai mult (înstrăinarea umană), putinţa lui ca om de a deveni om total devine neputinţă. Capacităţile lui reale, posibilităţile lui care decurg din realitatea specifică a modului său de a fi, *reprezentate* în momentul existenţei lui într-un fel anume, cînd el este cum este, nu devin, nu trec în contrariul lor, în *realitate*, sub forma împlinirii.

6. FIINŢARE ŞI GÎNDIRE

Aşadar, în asemenea situaţii, nu se trece de la reprezentare (de la ceea ce îşi reprezintă omul că ar putea fi) la trăirea conformă ei, la împlinire, la sensibilul real. „Deosebirea dintre *demande* efectivă ... şi cea lipsită de efect — scrie Marx — , bazată pe trebuinţa mea, pe pasiunea mea, pe dorinţa mea etc., este deosebirea dintre *fiinţare* şi *gîndire*, dintre simpla reprezentare *existentă* în mine şi reprezentarea aşa cum există pentru mine ca *obiect real* din afara mea"[2].

Sîntem în faţa dedublării existenţei în fază incipientă : în forma reprezentării şi a fiinţării, a existenţei în conştiinţă (reprezentarea) şi a existenţei reale (vieţuirii). Continuînd ideea lui Marx, vom constata că dacă indivizilor, fiecăruia în parte, le este proprie *posibilitatea* de a trece într-o ipostază superioară celei pe care o trăiesc (şi pe care o reprezintă), existenţa socială dată, căreia îi sînt integraţi şi de care depind, anulează — în anumite condiţii istorice — această posibilitate, făcînd din reprezentarea ei o himeră. Existenţa socială de un anume tip transformă „*forţele esenţiale umane* şi *naturale*, *reale* în simple reprezentări abstracte şi, de aceea, în *imperfecţiuni*, în himere chinuitoare"[3].

---

[2] K. Marx şi Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 605.

[3] *Ibidem*.

7. REPREZENTARE ȘI FICȚIUNE

Ne găsim, la acest nivel, în fața unei situații care este reversul celei amintite cu privire la dedublarea existenței în devenirea ei. Omul, ca existență devenită, care, prin conștiință, se proiectează într-o ipostază superioară, este redus la existență, la ființare, reprezentarea lui, existența conștientă rămînînd ficțiune. Existența devenită pare a fi, paradoxal, existență fără devenire. Omul nu devine cum se vrea ca ființă împlinită, rămînînd a fi ceea ce este, trăiește realul fără realizare (consecvență). În faptul că e conștient că ar putea fi mai mult și, totodată, conștientizează că nu va fi după cum se proiectează se află drama condiției sale.

Nerealizat real, dar om fiind, care, deci, se proiectează în abstracție, va încerca să se realizeze în alt plan decît în cel al realului. De unde contradicția insolubilă — a se realiza în afara realului, adică nu în mod real.

8. REALITATE ȘI AUTENTICITATE

Încercînd să deslușim originea religiei, observăm că viața omului așa cum se desfășoară ea real (avem în vedere condițiile sociale ale vechilor orînduiri), deci viața lui reală așa cum decurge, nu este plenitudinar reală, pentru că existența socială nu permite împlinirea virtualităților lui. Putem spune, deci, că, real, omul nu trăiește o viață autentică. Este o trăire *reală* dar *nu autentic umană*, nu întru totul omenească. În consecință, ca ființă care acordă sens, omul își trăiește viața, așa cum curge ea *real*, ca fiind *inautentică*, fără sens. Despre lumea din jurul omului se poate spune că este reală. Atît și nimic mai mult. Despre viața omului, reală și ea ca orice verigă a realului, se mai poate spune că este și nu este autentică : este, dacă ea se instituie în real ca prelungire, ca expresie a realizării ; nu, dacă este nerealizată. Existență printre celelalte, omul nu se împlinește întotdeauna și ca existență autentică.

9. PERCEPERE ȘI CONCEPERE

Atunci cînd viața este trăită inautentic în mod sensibil, omul își va percepe existența ca o falsă existență omenească. Dar, pentru că n-a încetat niciodată a fi om, el va ajunge să-și creeze — în planul conștiinței — în opoziție cu viața *percepută*, o viață *concepută*, va făuri o lume în care și prin care speră să ajungă la viața autentică. Pentru că nu-și poate crea existențial viața pe măsura esenței sale, o va crea prin conștiință, dedublînd astfel existența. Viața *concepută* este oricum „superioară" celei *percepute*, ea fiind singura posibil autentică.

Astfel, autenticul devine pentru om — în ipostaza lui de ființă religioasă — de domeniul posibilului (am spune, nu unul ce decurge din real, fiind, de aceea, fantezist, imposibil), în timp ce inautenticul rămîne de domeniul realului.

10. REALUL INAUTENTIC – REALIZARE INAUTENTICĂ

Viaţa concepută „devine" reală prin realizarea ei cu ajutorul supranaturalului, care va „lucra" spre *folosul* credinciosului în locul existenţei sociale care timp de milenii s-a dovedit inaptă pentru aşa ceva. Dar cum operatorul realizării nu aparţine realului, nici realizarea nu va fi reală, avînd loc în fantezie şi rămînînd în fantezie : nu se ajunge deci la viaţă reală autentică. O atare situaţie apare evidentă pentru cel care observă şi interpretează. Pentru omul religios, însă, acest proces de realizare fantastică apare ca autentic. Într-un fel, el se simte şi trăieşte ca fiinţă împlinită, deşi împlinirea lui rămîne iluzorie, fantastică. Viaţa lui *nefiind*, de fapt, real autentică, el *crede* doar că a ajuns la o asemenea stare, se autoiluzionează.

Viaţa reală a omului care îşi desfăşoară existenţa într-o existenţă socială carenţială este, de fapt, *neautentică*; el o percepe şi o concepe însă ca *neadevărată*.

11. VIAŢA INAUTENTICĂ – VIAŢĂ NEADEVĂRATĂ ŞI VIAŢĂ ADEVĂRATĂ

Dacă viaţa trăită este neadevărată, adevărată va fi viaţa netrăită. Religia este pentru credincios un sistem de idei adevărate. Orice alte idei, care s-ar contrapune acestora, sînt — pentru el — neadevărate. Viaţa, însă, nu este şi nu poate fi nici adevărată nici falsă. Reală însă, ea poate fi autentică sau nu. Nefiind autentică, este considerată neadevărată. Şi cum omul nu poate accepta curgerea unei vieţi care este şi neadevărată, se proiectează într-o altă viaţă, iluzorie, cea dependentă de supranatural. Aceasta, fictivă în fapt, este pentru el reală; dar nu numai reală, ci şi *autentică*; dar nu numai autentică, ci şi *adevărată*, *singura* viaţă adevărată. Ideile religioase apar ca reflectări în raport cu aceasta (şi nu ca producătoare ale ei), ca reflectări-cunoştinţe, adevărate şi ele, neîndoielnice, pentru că spun ceea ce este „dincolo".

12. FALSA CONŞTIINŢĂ

Religia este plăsmuire; un caz particular, aparte al capacităţii omului de a plăsmui (în sens pozitiv). El nu plăsmuieşte numai concepte, ci se plăsmuieşte şi pe sine, văzîndu-se, ca proiect, într-o ipostază superioară celei pe care o trăieşte în act. În primul caz, plăsmuirea rămîne plăsmuire în sensul că produsele sale funcţionează ca instrumente ale cunoaşterii pentru producerea adevărului. În al doilea caz, plăsmuirea urmează să fie obiectivată, o obiectivare care se manifestă ca viaţă şi e trăită ca atare.

Plăsmuirea prin care omul se are în vedere pe sine are şansa de a nu rămîne plăsmuire în sensul negativ al expresiei numai dacă ea se înscrie în prelungirea posibilului obiectiv, a posibilităţilor prezente în realitate. Cum însă acest lucru nu caracterizează plăsmuirea de tip religios — pentru că aici vieţii reale i se întoarce spatele, întrucît ar fi falsă — ea pluteşte în nebulozitate. Omul caută să se realizeze şi crede că

se realizează, dar realitatea atinsă sub oblăduirea supranaturalului, fiind în fantezie (și pe măsura acesteia) nu este autentică, pentru că nu are realitate efectivă. Ea este sau devine și mai adînc inautentică.

Reducerea, respectiv adîncirea condiției inautentice a omului în formă religioasă are loc prin veriga conștiinței. Religia există, este un fapt existențial, care se traduce, se manifestă ca existență umană inautentică. Este vorba de o existență în formă de conștiință. Ea este, există, dar este oare conștiință despre existență? Existentă ca și alte forme de conștiință, religia nu este însă o conștiință conștientă, ci o *falsă* conștiință. Altfel spus, ea nu răspunde statutului său, nu-și face datoria de conștiință față de om, nu este o conștiință autentică. O caracterizăm ca atare nu întrucît conține în sine falsul, ci pentru că e falsă; ea există ca falsă conștiință; ea este „existența fals conștientă".

13. REALIZAREA CONDIȚIEI UMANE

Premisa fundamentală a formării personalității constă în asigurarea condițiilor pentru trăirea vieții autentice. Raporturile interumane trebuie astfel restructurate încît omul să se regăsească total în acestea. Și cum relațiile sînt între oameni, ele trebuie să funcționeze nu numai ca un caz particular al existenței, ci și ca expresie conștientă, în prelungirea acesteia, adică trebuie să fie nu numai reale, ci și raționale, construite în mod conștient, în baza determinărilor obiective și, totodată, pe măsura așteptărilor omului, pentru ca ceea ce este virtual acestuia să se poată împlini. Pe de altă parte, se impune ca însăși conștiința să se limpezească la rîndu-i, pentru ca reprezentarea insului despre sine, despre ceea ce poate fi el, să fie pe măsura posibilităților reale, așteptările urmînd a fi și ele raționale.

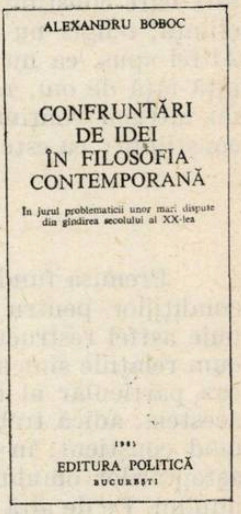
OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv :

ALEXANDRU BOBOC

CONFRUNTĂRI DE IDEI ÎN FILOSOFIA CONTEMPORANĂ

BUCUREȘTI, EDIT. POLITICĂ, 1983, 360 p.



Participă :

PETRU IOAN

ȘTEFAN AFLOROAEI

LIMBAJ ȘI ONTOLOGIE

DE

PETRU IOAN

Pe cît de stăruitor este adusă astăzi în discuție cantonarea filosofiei în problematica semnificantului — practica (iar nu numai proiectul!) „dizolvării în semne a unei imense varietăți de obiecte și evenimente" [1] —, pe atît de actuale rămîn considerațiile privind rolul limbajului ca „parte din rețeaua compactă a experienței umane" [2] și din „procesul viu al conștiinței", ca „efort spiritual", „vehicul în marele proces de « confruntare » între eu și lume", „faptă originară" și „formă de ansamblu a spiritului", „mediu și mediere între viziunile teoretice și estetice ale lumii" [3]. Analiza limbajului ca „formă simbolică", desfășurată în anii deceniului trei de către Ernst Cassirer, nu contravine unor constatări recente ca cele privind „subversiunea gramatologică" și „solipsismul textologic" (M. Foucault), „decăderea cosmosului" (J. Lacan), a ordinii realului și imaginarului, în favoarea simbolicului, pe scurt: „virajul lingvistic" și „interesul infla-

[1] Umberto Eco, *Tratat de semiotică generală*, trad. din engl., București, Edit. științifică și enciclopedică, 1982, p. 17.

[2] Ernst Cassirer, *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1960, p. 39; apud [8], pp. 58—9.

[3] Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, vol. 1: *Le langage*, trad. de l'allm., Les Éd. de Minuit, Paris, 1972, pp. 54, 235, 269.

ționist" [4] acordat limbajului în filosofie, „bachiar în afara și împotriva ei, în literatură ca și în reflexia formală" [5]. Demersul din *Philosophie der symbolischen Formen* ne reamintește, în schimb, că meditația filosofică asupra originii și esenței limbajului este tot așa de veche ca și problematica esenței și originii ființei, și tot astfel, că reflecția asupra limbajului, ca parte constituentă din ansamblul mai vast al științei spiritului, conduce la extinderea criticii rațiunii într-o critică a culturii. Filosofului german îi datorăm, de asemenea, sublinierea că limbajul se află în punctul focal al ființei spiritului, că el nu numai urmează, dar și pregătește și aplanează calea gîndirii, după cum contribuie la constituirea, impunerea și reconstrucția realului, în calitatea sa nu numai de „delegat al reprezentării", ci și de „semn emoțional al afectului", nu numai de mijloc al exprimării, ci și de stimul în descoperirea adevărului, nu numai de operă, ci și de de „organon și criteriu al rațiunii".

O astfel de concepție, proiectînd limbajul într-un tablou al „formelor de bază ale comprehensiunii" * și al „funcțiilor simbolice", ca modalități de ființare spirituală și creație culturală, desfide un program reducționist ca cel pe care-l trădează filosofiile „virajului lingvistic" [6], prin ancorarea analizelor în marginea discursului referențial, respectiv în planul *secundarității*, meta- sau ad-lingvistice [7]. Ne conving, în acest sens, paginile de dezbateri ce își propun să dea întîlnire, prin cartea recentă a profesorului Alexandru Boboc, „problematizării, sistematicii și istoriei filosofice contemporane".

Elementele de *mutație a paradigmelor*, de *aprofundare* și *creativitate* în universul ideatic țin, în exegeza pe care o urmărim, de *conceperea modernă, semiotică, a limbajului* și respectiv *polarizarea reflecției asupra ființei, sub semnul „diferenței ontologice"*. Cum „studiul limbajului nu se poate finaliza decît ontologic (date fiind prin semantică angajamentele lui ontologice), iar reconstrucția modernă a ontologiei nu se poate împlini «pînă sus» fără modelarea prin limbaj (prin semantică în special)" (p. 9), autorul actualei *expuneri, explicitări și interpretări* a „problematicii unor mari dispute din gîndirea secolului al XX-lea" deslușește și adoptă ca modalitate de abordare un demers „complementar" și „combinat", structurat „în funcție de referință și de ființă totodată" (p. 111). Selecția de probleme, concepte, teorii și controverse întreprinsă sub genericul „limbaj și ontologie" relevă „una din perspectivele posibile asupra structurii universului ideatic contemporan" (p. 10). Autorul o preferă în speranța că prin ea se accede la „o formă superioară și, oarecum, mai de perspectivă decît ontologia limbajului" (p. 145), realizîndu-se autonomia demersului filosofic într-o epocă a dominării sale de către exerciții reducționiste: pozitivist-scientist, hermeneutic etc. (p. 153).

Stilul de lucru, constînd în „resemnificarea teoretico-filosofică, în special ontologică, a marilor mutații în studiul limbajului" și invers, în „regîndirea funcționalității demersului ontologic prin aceste mutații" (p. 348), are ca justificare paritatea ontic-ontologică, în măsura în care „se asociază exemplar un domeniu fundamental al ființării (nu doar o modalitate de comunicare) cu un domeniu fundamental al teoriei ființei" (p. 152). Complementaritatea analizei semantice și a celei ontologice relevînd, „în esență, o altă formă a interacțiunii dintre *limbă* (și categoriile semnificației și gramaticalității) și *gîndire* (și categoriile ca forme supreme, logice și ontologice), sau, mai simplu, dintre categorii și semnificație" (p. 349), opțiunea metodologică a *Confruntărilor de idei în filosofia contemporană* se cristalizează într-un principiu, subiacent, al tridimensionalității. Autorul previne, în acest sens, că „orice model semiotic trebuie să fie tridimensional", de vreme ce „transpune complexitatea fenomenului limbă („sistem de semne"), care nu ființează decît în contextul interacțional *limbă—gîndire—ființă*" (p. 76), respectiv: semn—adevăr—înțeles (p. 87), semnificare—comunicare—idealizare (p. 86). În cursul expunerii, se evocă, de asemenea, „«trilateralitatea» (tridimensionalitatea) oricărui act uman de raportare la lume: limbă—gîndire—realitate", ca temei al „relației triadice cuvînt (semn)—gîndire (idee)—obiect" (p. 255). Se fac, apoi, referințe la „contextul semnificație—conținut—obiect" (p. 108), la triada semnificare—in for mație—reflectare (p. 80), la „întreita funcție

---

[4] Gilbert Hottois, *Pour une métaphilosophie du langage*, J. Vrin, Paris, 1981, p. 8.

[5] Michel Foucault, *Archéologie du Savoir*, N.R.F., Paris, 1969, p. 397.

* Sau de „intuire a lumii și vieții", cum spusese Dilthey.

[6] Curentă în filosofia anglo-saxonă (cf., de exemplu, J. W. Cormann, *Metaphysics, Reference and Language*, New Haven, Yale U.P., 1966; R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*, Chicago, The University Press, 1967 etc.), eticheta se aplică acelei orientări în filosofie la a cărei datare ar putea servi articolul lui Gilbert Ryle *Systematicaly Misleading Expressions*, 1931—2. Cf. [4], p. 9.

[7] Asupra celor doi „vectori" ai secundarității", cf. în afară de [4], G. Hottois, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1979.

simbolului: *expresie* (Ausdruck); *pre-zentare* (Darstellung); *semnificaţie* (Bedeutung)" (p. 93), pe care filosoful Şcolii de la Marburg o răsfrînge la principalele întruchipări ale culturii, considerate ca „forme simbolice". Tot cu privire la concepţia gînditorului neokantian, se relevă împlinirea tridimensională a *semiosis*-ului, pe coordonatele semn (simbol) — expresie (cumva sensul) — semnificaţie, ca la Frege, Husserl, Carnap (p. 94).

Ca formă a universalităţii, asemenea inteligibilităţi (p. 154), *triunghiularitatea* cultivată în proiectul tematic pe care îl semnalăm nu are de-a face cu triada hegeliană şi nici cu *triadicul* pe care-l concepe Marx — dar nu-l şi foloseşte pe deplin — drept instrument al analizei permiţînd depăşirea europo-centrismului şi deschiderea spre devenirea mondială [8]. Ea nu se suprapune *trionticităţii* [9] şi nici reverberaţiilor sale în planul gîndirii reflectate, cum se întîmplă în viziunea lui Ştefan Lupaşcu [10] prin întreirea conceptelor-categorii, a ştiinţei, a logicii şi a dialecticii însăşi. Tridimensionalitatea sub chipul exigenţei metodologice pe care o reclamă efortul critic şi valorizator, de resemnificare a cuceririlor şi experienţelor ideatice, susţine o *dialectică a interacţiunii* (p. 167). În numele acesteia, autorul „confruntărilor" înţelege să respingă orice manifestare de reducţionism lingvisticism, ontologism, logicism, metodologism etc.). Este relansată, în acelaşi timp, distincţia dintre „criza filosofiei" şi „filosofiile de criză" („criza raţiunii " şi respectiv „a modelărilor raţionalităţii"), atrăgîndu-ni-se atenţia că viciul diverselor „cotituri" (lingvistic, pragmatic, ontologic) — determinînd pe unii să proclame agonia filosofiei în pragul trecerii la o nouă „epistemă" — nu este unul de insuficienţă sau irelevanţă, ci de exclusivism şi „pretenţie exagerată" [14].

Prin ilustraţiile sale „pozitive", regula de metodă a *Confruntărilor* ne solicită atenţia la „angajamentul extralingvistic" (logic şi teoretico-gnoseologic) în studiul limbajului, la dubla angajare ontologică a semanticii (spre obiectualitate, respectiv spre idealitate şi valoare), la înţelegerea ontologică a gramaticalităţii şi angajamentul ontologic expres pe care-l asigură gramaticii „semantica generativă" şi „logica intensională", la angajamentul ontologic pe care-l conferă logicii semantica, la angajarea gramaticii pentru nevoi filosofice. Pe acelaşi făgaş, al unei *logici implicite* a cooperării şi reconcilierii între categorii şi domenii aferente, se înscriu mai toate corelaţiile degajate sau revendicate pe parcursul expunerii. Unele asocieri (între limbaj şi acţiune, metodă şi adevăr, normă şi acţiune, rostire şi valoare etc.) definesc calea de înaintare şi progres în cunoaştere; altele delimitează pur şi simplu contaminarea între linii constituite ale cercetării: restructurarea semiotică a lingvisticii şi logicii, comunicarea dintre metodologie şi ontologie, fundarea ontologică a teoriei sensului, impactul logicii cu gnoseologia şi ontologia. În şirul de „transferuri" şi „interacţiuni" ce dau expresie „pluralismului" (logic, ontologic, metodologic) dar şi unităţii de ansamblu a cunoaşterii, retrospectiva la care ne raportăm mai reţine: dezvoltarea (de la Saussure încoace) a două lingvistici (una a limbii, cealaltă a vorbirii), multiplicarea logicii pe domenii de origine (gîndirea, dar şi limbajul, acţiunea, realitatea), revendicarea multiplă a semanticii şi pragmaticii (de către lingvistică, logică şi filosofie), atragerea culturii în sfera de preocupări a semioticii, răsfrîngerea teoriei acţiunii în pragmatică şi lingvistică, angajamentul ontologiei în istoricitate ş.a.m.d.

Întreprindere de amplă incursiune în domeniile „de drept" ale filosofiei (logică, ontologie, metodologia cunoaşterii, teoria acţiunii şi a normelor, axiologie, teoria culturii) şi în teritorii conexe, de care aceasta nu se mai poate astăzi despărţi (lingvistică, sintaxă, semantică, pragmatică), sinteza „din mers" pe care ne-o înfăţişează cartea profesorului Alexandru Boboc relevă o dată în plus autodinamismul modurilor cugetării şi reversibilitatea perspectivelor în tabloul mereu neîmplinit al cunoaşterii totale. În raport cu dialectica des-„tăinuită" cu prilejul *Confruntărilor de idei*, se impune a reţine vocaţia integratoare a oricărui act filosofic, separaţia deseori dificilă între creaţie şi evaluare în condiţiile acceptării filosofiei ca „gînd al lumii" dar şi „formă de viaţă". De aici şi răspunderea, pe drept atribuită de către prestigiosul autor, istoriei, criticii şi comparatisticii filosofice, în statornicirea dialogului şi triumful spiritului novator.

---

[8] După ce a conturat, în lucrări anterioare, un model triontic al persoanei, Simion Doru Ogodescu sugerează în *Persoană şi lume* (Edit. Albatros, Bucureşti, 1981) proiectul unei epistemologii triadice.

[9] Cf. *Logica dinamică a contradictoriului*, antologie realizată de Vasile Sporici, Bucureşti, Edit. politică, 1982.

[10] Henri Lefèbvre, *Une pensée devenue monde. Faut-il abandoner Marx*? Fayard, Paris, 1980, pp. 189—92.

[11] *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, hrsg. von H. Lübbe, Berlin, New York, W. de Gruyter, 1978, pp. vii—viii. Cf. [8]. p. 18.

CONVERSIUNI ÎN FILOSOFIA VEACULUI XX. LINII ALE PLURALIZĂRII „DIFERENȚEI ONTOLOGICE"

DE

ȘTEFAN AFLOROAEI

1. Apărută la puțin timp după publicarea celui de-al treilea volum sintetic asupra filosofiei contemporane [1], lucrarea mai recentă a lui Alexandru Boboc circumscrie spațiul problematic al unor controverse semnificative din gîndirea veacului XX. În paginile ei își dau întîlnire, cum însuși autorul mărturisește, „problematizarea, sistematica și istoria gîndirii", atenția fiind concentrată „asupra polemicilor de răsunet" privind conceptul însuși al filosofiei și „reconstrucția principalelor domenii ale creației teoretico-filosofice" (p. 7).

Fiind prin însăși natura sa *dispută*, filosofia se supune acestei condiții a ei, situîndu-și în „dezacord", înainte de toate, însuși conceptul ei. Cu această dialogică proprie, ea este prinsă în fenomenul *mutațiilor de paradigme* ce traversează secolul. Față de pluralitatea „răsturnărilor" și a proiectelor constructive în care abundă timpul din urmă, două „evenimente" îi apar autorului „cu adevărat epocale": „a) conceperea modernă, semiotică a limbajului și b) pluralizarea ontologiei sub semnul «diferenței ontologice»", fenomen ce nu lasă în afară cîmpul umanului, socialității și valorilor (p. 9). Asimilarea teoretică a urmărilor acestor două mutații, ce nu mai pot fi ocolite, generează o modalitate nouă de abordare pe care Alexandru Boboc o numește *ontologico-semantică*; aceasta poate fi lesne recunoscută în diviziunile și argumentele cărții. De la sensul „crizei" filosofiei și al criticii filosofice (cap. I), cercetarea accede la problematica lingvisticii, semioticii și filosofiei limbajului (cap. II). Iar de aici, la cea a limbajului și sensului în construcția logicii și a metodologiei contemporane (cap. III). Cum „studiul limbajului nu se poate finaliza decît ontologic", noile proiecte ontologice (cap. IV) își află ca propedeutică necesară cercetările de semantică, logică sau metodologie. Pentru a face apoi loc gîndirii către ființa valorilor, culturii și istoricității (cap. V). În cele ce urmează ne vom opri mai mult asupra unor noi deschideri în ontologie și asupra posibilităților de resemnificare a „diferenței ontologice".

2. „Descoperirea modalităților multiple de ajungere la prezență a sensului, scrie Alexandru Boboc, constituie condiția posibilității conștiinței istorico-critice cu adevărat moderne, conștiința valorii exemplare a lumii istorice umane" (p. 10). Cu această certitudine autorul se îndreaptă către evoluția acelor discipline ce au provocat și totodată, au activat noile experiențe ontologice.

Cercetările logice, lingvistice sau de filosofia limbajului — oprite asupra „cîmpului semantic" — au indicat forme multiple de ființare a *sensului*. Alături de forma lexicală, gramaticală sau logic-formală, s-au delimitat elemente specifice sensului acțional și celui *existențial*. Iar odată cu tematizarea condițiilor de posibilitate a sensului și a contextului său de obiectivitate, s-a putut relua problema *sensului ca sens*. Este ceea ce au întreprins, într-o altă formă, încă din primele decenii ale veacului XX, neokantienii (îndeosebi H. Rickert), Husserl, Heidegger ș.a. S-a observat că „sensul structurează teoreticul ca atare, punîndu-l ca teoreticitate, adică face posibilă ridicarea de la configurațiile abstracte și ideale la «ireal», din sfera lui «a fi teoretic» în sfera ființei" (p. 107). Încît conceperea filosofică a sa „conduce astfel la intrarea în «diferența ontologică»" *(ibidem)*.

Un succint excurs filosofic — Rickert și Husserl (pp. 105—110) — face vădită prezența a ceea ce Alexandru Boboc numește *diferență semantică*; distincția dintre *semnificație* și *sens* deschide către cîmpul „valoricului" (Rickert), al „ideaticului" (Husserl) și nu mai puțin, către cel al ființei. Ceea ce înseamnă că însăși această diferență „se pluralizează"; și ea „nu apare decît ca diferență, deși trebuie să rămînă «diferența ca diferență», respectiv identicul *tò aútò*, *das*

[1] E vorba de *Filosofia contemporană. Marxismul și confruntările de idei în lumea contemporană*, Editura didactică și pedagogică, București, 1982. El întregește seria volumelor cu care Alexandru Boboc oferă o imagine relativ integrală a filosofiei contemporane, proiect oarecum singular în spațiul cercetării istorico-filosofice românești postbelice.

Selbe, cum spunea Heidegger . . ." (p. 110). Pe acest drum, „înţelegerea sensului ca sens (« sensul sensului ») trimite la înţelegerea semnificaţiei ca semnificaţie (« semnificaţia semnificaţiei »)" *(ibidem)*. Şi la faptul, nicicînd îndeajuns repetat, „că existenţa *(existence)* nu se confundă cu fiinţa *(being)* (L. Linsky); că nu numai ceea ce este real, sau ceea ce are existenţă, are şi fiinţă, sau că are întotdeauna fiinţă.

3. Asumpţiunile ontologice ale semanticii îndreaptă gîndirea „spre obiectualitate şi spre idealitate şi valoare, adică şi spre formele universalităţii" (p. 111). Problematizarea lor a readus în dispută însăşi condiţia de fiinţă a „universaliilor". Analiza întreprinsă de Alexandru Boboc lasă să se distingă faptul că disputa universaliilor astăzi vine cu alte limite şi cu alte libertăţi decît în veacurile din urmă. Ea rămîne legată în mare măsură de acţiunea unei „conştiinţe istorico-critice", de seducţia pe care o exercită cercetările semantice, de problematizarea non-identităţii dintre *existenţă* şi *fiinţă*. Astfel se anunţă „iminenţa universaliilor într-un demers teoretic modern, structurat semantico-ontologic, adică în funcţie de referinţă şi de fiinţă totodată" (p. 111). Diferenţa semantică şi cea ontologică, cît şi pluralizarea lor fac inteligibile formele sub care se anunţă şi se retrag „universalii". Ele indică multiplul fiinţei şi condiţiile diferite ale posibilităţii „unversaliilor". Este ceea ce autorul numeşte „platonismul fără Platon" al timpului, unul „constitutiv oricărei angajări ontologice" ce survine în cercetarea sensului (p. 118). Prin N. Chomsky, H. Parret, B. Djankov, J. Adler, E. Albrecht, H. Wessel ş.a. topologia şi tipologia universaliilor (lingvistice, pragmatice, culturale . . .) revine acum cu o insistenţă puţin obişnuită (pp. 127—131, 143—146).

4. Prin semantică devin cel mai adesea evidente şi asumpţiunile ontologice ale logicii. Categoriile semantice, problema condiţiilor corectitudinii şi obiectivităţii sensului refac polemos-ul asupra acestor asumpţiuni. Cît ele au aparţinut unei ontologii substanţialiste, au fost exilate din cuprinsul gîndirii asupra „entităţilor" abstracte ale ştiinţei. Nu a dispărut cu aceasta posibilitatea oricărei ontologii subiacente logicilor, dată fiind „unitatea dintre logică şi adevăr" (p. 171). Ceea ce motivează, în perspectiva autorului, „ideea unei ontologii necesare pentru întemeierea logicii, pentru filosofia logicii" *(ibidem)*.

Punerea „obiectului" ca „obiectivitate" — ceea ce îi apare autorului drept „diferenţă gnoseologică" — cît şi consimţirea la un *multiplu* al „experienţelor de adevăr" refac problema *metodei*, a formelor diferite şi neexclusive pe care aceasta le poate lua. În acest spaţiu neomogen al experienţelor gîndirii, antinomiile unor paradigme clasice ale raţionalităţii au putut stîrni nesfîrşit „acuzaţii împotriva raţiunii" (M. Landmann) situînd-o pe aceasta în criză. Demersul autorului conduce la ideea că modelarea clasică (hegeliană) a raţiunii, ca şi cea scientistă, are ca supoziţie universalitatea „principiului raţiunii"; însă „pentru faze istorice în care gîndirea nu se separă de fiinţă, principiul pare a nu fi funcţional" (p. 184). Încît nu extensiunea *ne varietur* a unui singur gen de raţionalitate poate însemna o ieşire din aporiile raţionalismului clasic sau scientist, ci conjugarea flexibilă, „pe fondul deosebirii de configuraţie valorică dintre ştiinţă, filosofie, artă, morală, tehnică etc." (p. 185), a unor modelări diferite ale raţionalităţii. Sub această premisă Alexandru Boboc reia critic „dispute în jurul pozitivismului" cît şi „disputa în jurul dialecticii", însoţită de „problema modelelor dialecticii" (pp. 173—198). Criticismul kantian, prelungit în conştiinţa critică a istoriei gîndirii şi eliberat de soluţiile clasice, i se relevă ca extrem de actual; „critica raţiunii pure", „critica raţiunii istorice", „critica ştiinţei" (a raţiunii ştiinţifice), „critica raţiunii dialectice" etc. fac cu putinţă acei „paşi peste graniţe" (W. Heisenberg) necesari unei filosofii neoprite în soluţii ecumenice.

5. Ceea ce s-a numit mai tîrziu *diferenţă ontologică* îi apare autorului ca „o modalitate a gîndirii posibilă de atins numai prin situarea (. . .) în perspectivă filosofică" (p. 204). O dublă dificultate s-a putut insinua în diferenţa pe care *a fi* o determină în forma polarităţii existenţă-existent: „asimilarea «diferenţei» lor cu o deosebire (. . .) şi considerarea acesteia ca «diferenţă ontologică». De aceea s-a şi produs — socoteşte autorul — ceea ce Heidegger numea «uitarea fiinţei» în «istoria metafizicii»" (p. 206). Criticismul kantian deosebise deja între *lucru* şi *obiect* — „o veritabilă diferenţă între ordinea existenţei (însine, a lucrurilor) şi ordinea cunoaşterii, adică o diferenţă gnoseologică" (p. 209). Pot astfel fi urmărite, scrie Alexandru Boboc, „cele două direcţii principale" ce au păstrat gîndirea diferenţei: „a) cea venită pe tradiţie clasică (de la Kant la Fichte, Hegel la neokantieni) şi determinată ca «teoretico-gnoseologică» (şi axiologică); b) cea iniţiată (. . .) de Brentano şi Husserl prin teoria «conştiinţei intenţionale»" (p. 213).

M. Heidegger va consacra „metafizic" *diferenţa ontologică*: „Fiinţa existentului nu «este» ea însăşi un existent", motiv pentru care „«Fiinţa» (Sein) nu poate să fie concep-

tualizată ca existent (als Seiendes)"[2]. Semnificativ ne apare faptul că autorul dezvoltă necesitatea căutării unui „dincolo" (sau „dincoace") „de ceea ce spune Heidegger", adică a *diferenței ca diferență* (p. 223)[3]. Metafizica se desparte aici de ontologie, acesteia din urmă rămînîndu-i „punerea ființei existentului și explicarea ființei"[4]. Faptul nu rămîne lipsit de dificultăți. Mare parte din ele sînt legate de situarea esențial neseparată, într-o aceeași propoziție „metafizică", a gîndirii și ființei. „Gîndirea ființei — scrie Al. Boboc — pune ființa gîndirii și ființa din «gîndirea ființei» dar nu ființa ca ființă; ființa ca ființă, deși (ontologic) primordială nu se dezvăluie decît în gîndirea ființei" (p. 224). Circularitatea prezentă aici este de natură hermeneutică. Întrucît nu „există", nu se situează în afara „diferenței" și nu se anunță decît prin raportul esențial cu gîndirea, *ființa* are un caracter dual, paradoxal. Heidegger va vorbi în acest sens despre finitudinea ființei și despre neantul ce-i este în chip originar constitutiv.

„Diferența ontologică" nu ține ființa într-un raport de exterioritate (simplă deosebire) față de ființă; ea îi rămîne intrinsecă, drept sciziune prin care se deschide către *diferența ca diferență*. Ceea ce înseamnă că „ființa rămîne oricînd de descris și dincolo de origine ontologie ..." (p. 227).

6. Cum „implicațiile «diferenței ontologice» pot să fie dezvăluite în primul rînd într-o teorie a existenței", autorul reface disputa în jurul conceptului de „existență". Teoria existenței întîmpină gîndirea cu noi diferențe („între existență și existînd, între existînd și ființă ..., între ființă și existent, între existent și existență", p. 228). Ea aduce totodată necesitatea resemnificării prin gîndirea modernă a conceptelor *realului și realității*; Hegel și N. Hartmann vor argumenta prezența unității *Dasein-Sosein* atît în „sfera ideală" cît și în „sfera reală" a ființei (p. 229—233).

Distingînd elementele „sistemului conceptual al interogării" aparținînd lui Heidegger, autorul consideră că proiectul ontologic heideggerian rămîne în starea de *proiect* (Entwurf) (p. 241). Așa cum comprehensiunea Ființei, una „pe cale" rămîne la distanță de conceptul logic. „Cu aceasta, «reașezarea» valorilor nu are loc: cele de tip clasic au intrat în «transmutație» (Umwertung), iar cele noi au rămas pe calea către reașezare, cumva ca în sentimentul romantic al așteptării!" (p. 242). Din perspectiva laturii constructive a spiritului contemporan, pentru Al. Boboc „proiectele mult mai semnificative din ontologia lumii de astăzi rămîn cele legate de reconstrucția istoriei și teoriei științei (R. Carnap, K. R. Popper, W. v. O. Quine, D. Lewis, M. Bunge, Th. Kuhn, W. Stegmüller ș. a.)," (p. 242—243). Modelul de reprezentare a teoriilor determină acum „tipurile fundamentale de ontologie". Urmările în ontologie ale acestei experiențe „științifice" a secolului s-au făcut lesne vizibile: „pluralismul ontologic" (W. Leinfellner), dominația criteriului limbajului pentru tipurile de ontologii, apariția unor ontologii ale limbajelor, „dependența de punctul de vedere (pragmatic) al alegerii domeniului", adică un anumit relativism (p. 243). Semnificativ îi apare autorului, alături de interogarea despre „sensul ființei" a lui Heidegger, „reașezarea ontologiei sub genericul «devenirii întru ființă» — proiect aparținînd lui Constantin Noica (p. 243—252).

În determinarea mișcării gîndirii ontologice a veacului din urmă, demersul lui Alexandru Boboc rămîne într-un mod mai aparte receptiv înnoirilor aduse de semiotică, logică, lingvistică metodologie. A urmări ceea ce poate fi semnificativ în multiplele „experiențe ale gîndirii marchează astfel intenția de fond a scrierii. Pluralul proiectelor ontologice, al căilor pe care gîndirea și le asumă liber, ține de o altă formă a dialecticii spiritului contemporan. Modulații ale ei regăsite în spațiul tensional al diferenței ontologice și în cel al pluralizării necanonice a acesteia.

---

[2] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, în *Gesamtausgabe*, I, Abteilung, Bd. 2, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977, p. 8, 5.

[3] Sub acest nume ea a fost anunțată de M. Heidegger în *Identität und Differenz*, Pfullingen, G. Neske, 1957, p. 43.

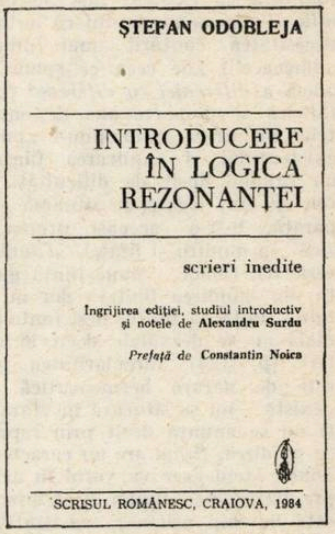
[4] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 36.

În obiectiv :

ȘTEFAN ODOBLEJA

INTRODUCERE ÎN LOGICA REZONANȚEI

CRAIOVA, EDIT., SCRISUL ROMÂNESC, 1984, 204 p.



LOGICĂ ȘI CONSONANTISM

DE

IANCU LUCICA

Ideea de *consonanță* a intrat în atenția cercetării științifice odată cu lucrarea lui Ștefan Odobleja *Psihologia consonantistă*[1]. Importantă pentru unele puncte de vedere noi aduse în abordarea psihicului uman, lucrarea se remarcă totodată prin faptul că studiază, într-o formă generală, proprietăți și relații specifice genului de sisteme cunoscute azi sub denumirea de „cibernetice". Redescoperit, acest lucru a declanșat, la noi, ample discuții cu privire la contribuția lui Șt. Odobleja la constituirea ciberneticii, la rolul său de „întemeietor" sau de „precursor" al acestei științe*.

Reluînd unele din ideile formulate în *Psihologia Consonantistă*, Șt. Odobleja le-a dezvoltat ulterior, apropiindu-se în special de cibernetică și de logică. Astfel, în 1978 apare la Editura Scrisul Românesc, Craiova, lucrarea *Psihologia consonantistă și cibernetica*, iar recent, aceeași editură face să apară *Introducere în logica rezonanței*. Vom încerca, în cele ce urmează, să prezentăm cîteva din problemele pe care le ridică această ultimă lucrare, insistînd în special asupra relațiilor cu logica formală. Înainte însă, considerăm util să facem unele observații și precizări de interes mai general. În primul rînd trebuie spus că lucrarea se prezintă sub forma unei culegeri de texte, realizată de Alexandru Surdu, după explorarea manuscriselor rămase de la autor (aprox. 15.000 de pagini). Merită apreciată calitatea selecției, ordinea în care au fost dispuse textele, pentru a da

---

[1] Apărută, întîi, în limba franceză (Librairie Maloine, Paris, vol. I, 1938, vol. II, 1939), lucrarea a fost tradusă în românește și a apărut în 1982 la Editura științifică și enciclopedică.

* În octombrie 1982 a avut loc la Lugoj un simpozion consacrat lui Șt. Odobleja, cu care prilej a luat ființă „Academia Internațională de Cibernetică Generală «Ștefan Odobleja»", cu sediul la Lugano Elveția. *Actele* acestui simpozion împreună cu „Statute of the Cybernetics Academy Odobleja — Lugano" au fost publicate în 1983, la Editura Nagard-Milano, de către J. C. Drăgan, președintele Fundației Europene Drăgan, inițiatorul simpozionului și al instituirii asociației internaționale purtînd numele lui Șt. Odobleja.

culegerii aspectul unei lucrări cu o deplină coerență și unitate. Studiul introductiv și notele (semnate de Alexandru Surdu) dau posibilitatea cititorului interesat să-și formeze o vedere generală asupra vieții și personalității lui Șt. Odobleja, asupra ideilor care stau la baza concepției lui. Tot aici trebuie menționat faptul că volumul se deschide printr-o scurtă dar concentrată prefață semnată de Constantin Noica. Dincolo de nota ușor ironică adresată mai degrabă logicienilor decît științei lor, poziția lui C. Noica din această prefață ni se pare judicioasă: Nu este o lucrare care să constituie o „contribuție directă la dezvoltarea logicii", ci o reelaborare menită să întregească analizele mai vechi ale autorului, importantă totuși pentru „înnoirea perspectivelor și punctelor de vedere ale culturii științifice de astăzi".

Prima problemă de care urmează să ne ocupăm și de care depinde, în bună parte, înțelegerea intențiilor formulate în această lucrare, este problema obiectului logicii și a domeniului ei propriu de referință. Încă de la primele pagini se precizează: „Noi considerăm că *tot ce se referă la gîndire* este obiect al logicii și că această știință începe de la cele mai concrete date faptice de gîndire, de la care pornind ca de la o bază de lansare, urcă apoi, pînă la cele mai înalte generalizări, abstracții, concepții, teorii, interpretări" (p. 24). Și pentru că gîndirea este principalul proces psihic — așa cum se arăta și în *Psihologia consonantistă* — logica este concepută ca fiind „partea psihologiei care studiază porțiunea centrală a psihicului — porțiunea cea mai îndepărtată de periferie (simțuri) și totodată cea mai îndepărtată de biologie, funcția cea mai detașată de fizicul cosmic, exterior, și la fel de detașată de fizicul interior, corporal, fără ca să fie total detașată de cele două fizici" (p. 54).

Aceste considerații ale autorului par să accentueze unele particularități ale definițiilor date în tradiția filosofică a dezvoltării ei. Se știe că multă vreme logica a fost definită drept *arta* sau *știința gîndirii corecte*, că obiectul ei îl constituiau, conform acestor definiții, legile operațiilor mentale care stau la baza raționamentului, etc. Utilizarea termenilor psihologici pentru a defini concepte logice mai importante, sau logica în întregul ei (ca mai sus) este numită astăzi *psihologism*. Așa cum se arată în lucrări mai recente, psihologismul a fost una din principatele trăsături ale logicii filosofice și, totodată, principala ei sursă de confuzii și ambiguități. Odată cu Frege, a început să se facă o distincție tot mai clară între problemele psihologice empirice și problemele logice neempirice, între caracterul *factual* al proceselor psihice și cel *nefactual* și *obiectiv* al relațiilor logice.

Se ridică o mare problemă aici cu privire la statutul ontologic al obiectelor ce cad sub incidența celor două predicate: *nefactual* și *obiectiv*. În general astfel de obiecte — numite *obiecte abstracte* — se consideră a avea un statut ontologic propriu, rezultat al procesului de abstractizare în raport cu o clasă determinantă de entități. În această categorie intră conceptul de *număr*, *valoare*, *adevăr*, ș. a.

Nu trebuie neglijată nici posibilitatea ca o teorie, deși psihologistă, să fie totuși consistentă. În acest caz, așa cum arăta R. Carnap, avem o altă utilizare a termenului „logică"[2]. Se pare că *logica rezonanței* de care ne ocupăm aici este un bun exemplu pentru ideea lui Carnap. Trăsătura ei distinctivă este dată de faptul că atribuie conceptelor și relațiilor logicii formale un conținut concret (= caracterul ei factual), determinat de procesele fiziologice și fizico-chimice care stau la baza actelor de gîndire.

De pe aceste poziții, Șt. Odobleja aduce o violentă critică logicii formale, critică axată în principal pe ideea caracterului ei static, *atemporal* și *spațial*. Trebuie spus că această obiecție nu ține de specificul logicii și ca atare nu este de natură să pună sub semnul întrebării valabilitatea unora dintre legile sale. Există totuși suficiente aspecte în care conceptele menționate mai sus intervin în formularea sau definirea unor raporturi logice. Exemplificăm acest lucru pe principiul noncontradicției: O propoziție nu poate fi în *același timp și sub același raport* atît adevărată cît și falsă. După Gh. Enescu vom mai numi timpul și raportul *coordonatele logice* ale enunțurilor[3] (am putea să le considerăm coordonate spațio-temporale dacă înțelegem prin „spațiu logic" totalitatea relațiilor logice pe care le poate stabili un enunț într-o teorie). În al doilea rînd, trebuie spus că logica se interesează de acele expresii propoziționale care sînt funcții de timp, cum ar fi, de exemplu „eu scriu". Ea este adevărată în momentul asertării, dar poate fi falsă într-un moment imediat următor. Deși nu are forma unei funcții propoziționale, ea se comportă într-un mod analog în ceea ce privește valoarea logică. Se

[2] În *Logical Foundations of Probabilities* (Chicago, 1962), R. Carnap analizează pe larg problema psihologismului în logica deductivă și inductivă. Considerațiile de mai sus au la bază cîteva din ideile formulate de Carnap aici (vezi pag. 37 și urm.).

[3] Gh. Enescu, *Teoria Sistemelor Logice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976 p. 99.

știe astăzi ce importanță a avut și ce probleme a ridicat propoziția aristotelică „Mîine va fi o bătălie navală", datorită elementului *timp* pe care îl implică aici verbul *a fi*.

Mult mai complicat stau lucrurile în ceea ce privește raportul logicii cu conceptul de mișcare. Deși Engels a semnalat că problema mișcării în matematică se pune odată cu introducerea variabilei, nu se poate spune că avem totuși o reprezentare clară a acestui raport. Este foarte greu de stabilit natura mișcării la acest înalt nivel de abstracție.

Din cele schițate mai sus ne dăm seama că se poate vorbi și în logica formală despre raportul cu conceptele de mișcare, spațiu și timp, dar altfel decît intenționează autorul. În capitolul „Considerații critice la adresa logicii formale" el încearcă să stabilească un raport temporal (și chiar spațial) în strucura propoziției silogistice, mai exact între subiect și predicat, afirmînd că astfel de raporturi există și în silogism între premise și concluzie. Rămîne de văzut dacă relația implicativă care stă la baza raționamentului silogistic presupune o relație temporală între cei doi termeni ai ei — antecedentul și consecventul.

Mult mai interesante sînt reflexiile autorului în celelalte capitole unde se ocupă de problema principiilor, modelelor, de analiza diferitelor concepții logice și filosofice. Ele depind într-o foarte mare măsură de modul în care este definită logica și de raportul ei cu psihologia. Fiind știința care se ocupă de procesele și formele gîndirii, logica trebuie să aibă aceleași principii ca și psihologia, diferențiindu-se doar în cea ce privește modul lor de aplicare și funcționare. Aspectele cele mai interesante sînt legate de principiul consonantismului, reversibilității și echilibrului.

Cu toate că ideea de *consonanță* este baza întregii construcții, nu am găsit pînă acum o definiție suficient de clară care să poată constitui un punct de plecare pentru discuție. Există totuși, în *Psihologia Consonantistă*, următorul pasaj: „Consonanța este un fenomen fizic caracterizat prin similitudine selectivă și mișcare (sau vibrație). Un efect dinamogenic selectiv produs (cauzat) de similitudine. Similitudine dinamogenică motorie" (p. 185).

Dincolo de particularitățile de limbaj (specifice de altfel întregii lucrări), se poate vedea că Șt. Odobleja asociază fenomenul de consonanță cu mișcările fizice ondulatorii caracterizate prin anumite „similitudini". Esențial pentru consonanță îl constituie faptul că realizează o anumită selectivitate (un lucru pune în consonanță în mod selectiv pe toate celelalte) și o amplificare (dinamogenizare, în terminologia autorului). Fenomenul invers consonanței este *disonanța*. Orice consonanță este în același timp o disonanță (văzută dintr-un alt punct de vedere). La un loc cele două laturi alcătuiesc *rezonanța*. De multe ori consonanța este definită drept rezonanță pozitivă, iar disonanța rezonanță negativă.

Fiecare domeniu al realității prezintă, după Șt. Odobleja, fenomene de rezonanță, iar știința trebuie să descopere legile după care ele au loc. Psihologia, de exemplu, studiază fenomenele de rezonanță care stau la baza proceselor psihice, iar în cadrul ei, logica, studiază rezonanța în raportul cu formele prin care se realizează gîndirea: termeni, judecăți, raționamente, etc. Pentru că Șt. Odobleja înțelege prin logică de cele mai multe ori *silogistica*, în loc de „raționament" trebuie de fapt să citim „silogism". Așadar, silogismul este o „rezonanță succesivă între trei obiecte logice: A treia rezonanță este o rezonanță indusă, efect automat al primelor două rezonanțe reale:

momentul I: «*s* pune în rezonanță pe *m*»

momentul al II-lea; «*m* provoacă la rezonanță pe *p*»

momentul al III-lea; «*p* pune în rezonanță pe *s*»" (p. 94).

Figura 21 de la pagina 84 reprezintă schematic aceste trei rezonanțe.

La fel ca și silogismul, judecata este tot o rezonanță. Spunem că ea este o rezonanță pozitivă (o consonanță) dacă asocierea termenilor cu rol de subiect, respectiv predicat, nu este lipsită de sens; ex. (om, muritor). Și alte concepte logice sînt definite în baza ideii de consonanță. Astfel, *adevărul* este definit ca o consonanță cu faptele și cu alte adevăruri.

Deși interpretarea lui Șt. Odobleja prezintă multe aspecte interesante și este în acord cu generalizările făcute în *Psihologia consonantistă*, trebuie spus totuși că ea nu face distincție între cazurile de validitate și nonvaliditate și ca atare nu este de natură logică. E de presupus că în condițiile în care autorul ar fi avut posibilitatea să adîncească unele probleme mai speciale ale logicii, ar fi ajuns la o viziune mai clară asupra interpretărilor exemplificate de noi mai sus.

La pag. 104—105 sînt enumerate cîteva din proprietățile mai importante ale fenomenelor de rezonanță, raportate la cunoaștere și gîndire: a) „Rezonanța are la bază acordul și dezacordul, asemănarea și deosebirea; dar asemănarea și deosebirea sînt și baza cunoașterii și a gîndirii; deci cunoașterea este o rezonanță"; b) Fenomenele de rezonanță sînt selective; c) Rezonanța este un fenomen dual (polar); d) Este reversibil și relativ; e) Produce fenomene de amplificare și interferență; e) Este un fenomen energetic.

În ceea ce privește prima dintre proprietățile enumerate, trebuie spus, că Șt. Odo-

bleja echivalează din punct de vedere logic *asemănarea* (respectiv acordul) cu identitatea, iar *deosebirea* (dezacordul) cu contradicţia. De multe ori întîlnim în text formulări ca „principiul identităţii sau al asemănării" şi „principiul contradicţiei sau al deosebirii". O rezonanţă implică, de asemenea, un fenomen de amplificare (dinamogenizare). În psihologie, de exemplu, o senzaţie fără rezonator este mai slabă decît una cu rezonator şi în general, o senzaţie este cu atît mai puternică cu cît are mai mulţi rezonatori.

Cele mai interesante probleme pe care le ridică autorul cu privire la rezonanţă sînt cele legate de caracterul ei reversibil. Cu aceasta, după părerea unor specialişti, Odobleja se apropie cel mai mult de natura sistemelor cibernetice. Legea reversibilităţii corespunde legii *conexiunii inverse* sau a *feedback*-ului în terminologia mai recentă. Deşi nu este exprimată matematic, ne putem da seama (în special din exemple) că autorul are în vedere acele reversibilităţi menite să menţină sistemul în echilibru, să păstreze constante relaţiile lui cu mediul. Întrucît Odobleja nu deţinea la data cînd scria aceste lucruri conceptul de *informaţie*, a fost obligat să găsească o altă formă în care să redea fenomenul de reversibilitate. El foloseşte conceptul de acţiune (şi uneori de mişcare sau energie): „Reversibilitatea este ... posibilitatea unei întoarceri înapoi a unei acţiuni" (p. 80). Adesea această întoarcere înapoi este numită „cerc vicios" — un termen împrumutat din logică, dar care capătă un cu totul alt înţeles.

Pentru ilustrarea reversibilităţii Şt. Odobleja foloseşte reprezentări grafice deosebit de sugestive şi în acord totodată cu legile logicii, cum ar fi fig. 7 de la pag. 78 prin care se indică faptul că, în silogism, poziţia de termen mediu, de subiect şi de predicat, poate fi luată în orice sens. Acest exemplu de reversibilitate în logică este corelat cu metoda reducerii modurilor silogistice. În ceea ce priveşte reversibilitatea judecăţii, Şt. Odobleja foloseşte scheme care pot fi utilizate cu succes şi la ora actuală. Conform unui alt principiu — principiul incluziunii — în judecată termenii se includ reciproc (din punct de vedere al sferei şi al conţinutului), iar fig. 80 de la pag. 136 redă grafic aceste incluziuni. La rîndul ei, fig. 81 de la pag. 136 redă incluziunile care stau la baza unui silogism valid în *barbara*: ea sugerează reversibilitatea prin prisma ideii de circularitate, atribuită silogismului încă din antichitate. Ar fi interesant de văzut dacă astfel de scheme pot reda şi alte raporturi în silogism, cum ar fi cele exprimate de propoziţiile negative, de exemplu.

Ultima parte a lucrării este destinată examinării unor concepţii şi teorii logice (şi chiar filosofice). Autorul merge pe ideea că fiecare teorie are la bază un principiu logic şi că opoziţia, polaritatea principiilor determină în ultimă instanţă polaritatea teoriilor. Pluralismul logic este explicat prin faptul că teoriile şi concepţiile răspund la probleme diferite şi că înseşi posibilităţile de răspuns în aceeaşi teorie pot fi diferite. Cel mai mare interes îl prezintă însă modul în care autorul vede raportul acestor teorii şi concepţii, cu faptele. Deşi conceptul de „fapt" nu este prea clar definit, merită totuşi să reproducem cîteva din aceste idei, deosebit de interesante şi de importante pentru poziţia gnoseologică a autorului:

1) „În genere, descoperirea de noi fapte determină ivirea unei noi concepţii. «Fapte noi» şi «concepţii noi» alternează un timp nedefinit" (p. 184). Aşadar, progresul în cunoaştere este marcat nu numai de lărgirea ariei conceptuale ci şi de acumularea faptelor de cunoaştere (a nu se confunda cu obiectul cunoaşterii).

2) „O concepţie n-are dreptul să anuleze fapte. Orice concepţie este admisibilă pînă în clipa în care ea intră în conflict cu faptele. În lupta dintre fapte şi concepţii învinge întotdeauna faptele" (p. 184).

Aici Odobleja formulează într-o formă personală punctul de vedere al practicii în cunoaştere, şi exprimă, chiar, o poziţie gnoseologică. Problema „anulării faptelor" pare să vizeze funcţia unificatoare a concepţiilor, iar eşecul în „lupta cu faptele", funcţia lor predictivă.

3) „Orice concepţie derivă din anumite fapte. Orice concepţie conduce spre anumite alte fapte ... Ea este rezultanta unor fapte anterioare şi sursa din care decurg alte fapte ulterioare" (p. 186).

Procesul cunoaşterii nu este unilateral. Faptele determină concepţiile în aceeaşi măsură în care concepţiile determină faptele, numai ca în toate aceste determinări avem fapte şi concepţii noi, mereu altele.

4) „Faptele se verifică prin concepţii şi concepţiile prin fapte" (p. 189).

Această teză, corelată de altfel cu cele semnalate mai sus, este deosebit de importantă pentru problema atît de controversată a propoziţiilor de observaţie (sau *de bază*, cum le numeşte Popper). Autorul a văzut că astfel de propoziţii (prin care se constată fapte) nu sînt independente de cunoaşterea noastră anterioară; dimpotrivă ele sînt în bună măsură determinate de aceasta.

5) „Ce este ... o concepţie eşuată? Ea este o concepţie care n-a reuşit sinteza generală, n-a reuşit a explica toate faptele logice" (p. 191).

Deşi autorul are în vedere aici categoria *faptelor logice*, putem înţelege fapte în general, cu atît mai mult, cu cît, conceptul de fapt logic nici nu este foarte clar. Se vede cu uşurinţă că orice concepţie se asociază cu o *totalitate* de fapte, gata oricînd să se întregească prin fapte noi. Din acest punct de vedere istoria cunoaşterii este istoria unor eşecuri corectate.

Aceste idei deosebit de actuale pentru teoria cunoaşterii sînt în „consonanţă" cu cele spuse pînă acum cu privire la logica rezonanţei, la raportul ei cu psihologia şi cu cibernetica. Sîntem de părere că în baza lor se poate face o prezentare generală a concepţiei lui Şt. Odobleja care să evite unele imprecizii de limbaj ce caracterizează o mare parte a scrierilor sale. Se ştie că trăind departe de controversele vieţii ştiinţifice şi nebeneficiind de o bibliografie specială, autorul n-a reuşit să-şi însuşească o terminologie mai adecvată şi să păstreze o anume coerenţă în modul de utilizare a unor termeni mai importanţi. Din această cauză cele mai multe din ideile sale se prezintă sub forma unor intuiţii şi mai puţin sub forma unor demonstraţii riguroase, realizate în baza unor concepte foarte clar definite. Totuşi, este de admirat tenacitatea cu care autorul şi-a urmărit, toată viaţa, unele puncte de vedere şi mai ales hotărîrea lui de a le rămîne fidel.

REPERE BIBLIOGRAFICE

* * * *Perspectivă filosofică în abordarea fenomenelor sociale*, Coordonator : Oltea Mişcol, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1983, 172 p.

Volumul reuneşte sub specia filosoficului diferite aspecte particulare ale cercetării fenomenelor sociale, de la teoria istoriei la metaetică şi de la culturologie la antropologia fizică. Sumarul evidenţiază diversitatea laturilor investigaţiei şi ponderea abordărilor metodologico-epistemologice, cuprinzînd următoarele titluri : *Particularităţi metodologice ale teoriilor din ştiinţele sociale* (Clara Dan) ; *Funcţii specifice ale modelării praxiologice în epistemologia ştiinţelor sociale (cu aplicaţii la „Şcoala sociologică de la Bucureşti")* (N. S. Dumitru) ; *Idealul explicativ în disciplinele istorice* ; *două viziuni contemporane* (Mircea Flonta) ; *Probleme metodologice ale cunoaşterii ştiinţifice în etică* (Vasile Popescu) ; *Cultura — un concept polisemic* (Oltea Mişcol) ; *Progresul cultural ca expresie a procesului de umanizare a omului* (Elena Gheorghe) ; *Elemente pentru o sistemică umană* (Alexandru C. Partheniu).

A devenit un loc comun în epistemologia contemporană diagnosticarea unor carenţe ale ştiinţelor sociale, puse pe seama faptului că o mare parte a acestora nu satisfac exigenţele de ştiinţificitate propuse de ştiinţele naturii. Ştiinţele sociale nu trebuie însă transformate în surse de prohibiţii metodologice. Acest punct de vedere poate fi privit ca un numitor comun pentru o serie de studii cuprinse în volum. Clara Dan propune o clasificare trihotomică a ştiinţelor ca bază de elaborare a unei metodologii de testare „slabe" dar obiective, pentru ştiinţele sociale. Ştiinţele sînt grupate conform „unui permanent *crescendo* de ritm evolutiv al obiectului" (p. 17) în trei mari grupe : ştiinţele naturii inerte, ştiinţele materiei vii, ştiinţele omului. Prin compararea semnificaţiei epistemologice a producţiei în cele trei grupe, se trage concluzia că în multe discipline sociale predicţia îşi pierde rolul de „principală sursă de falsifiere a unor teorii" (p. 20) ; se propune „o întărire a metodologiei prin clauza postdicţiei" (ibidem). Autoarea are în vedere un concept original de postdicţie : „Vom numi postdicţie o *explicaţie* care integrează coerent într-o teorie formulată *anterior* apariţiei unui eveniment important E, tocmai evenimentul nou apărut E"(p. 21), fără conexarea de ipoteze ad-hoc. Postdicţia dobîndeşte un rol selectiv în competiţia teoriilor din disciplinele sociale (se are în vedere îndeosebi sociologia şi psihologia), dar şi un rol constructiv, prin aceea că teoria poate conexa pentru explicarea fenomenului „ipoteze auxiliare fecunde (în sensul cerut de Lakatos), adică decurgînd din euristica pozitivă a sistemului" (p. 22). Nu ar fi fost lipsită de interes o adîncire a problemei istoriei din punctul de vedere propus şi o explicitare a rolului constructiv al „predicţiei" în analiza dezvoltărilor teoretice care se reclamă de la marxism.

Studiul semnat de N. S. Dumitru, dedicat profesorului H. H. Stahl, vizează surprinderea evoluţiei comunităţilor ştiinţifice disciplinare în ştiinţele sociale, pe baza „modelării praxiologice" (*M. pr*). Spre deosebire de modelul Kuhn, *M. pr.* insistă pe trecerea de la faza „preparadigmatică" la faza „postparadigmatică" a comunităţilor ştiinţifice. Descrierea tranziţiei se face cu ajutorul unor categorii „praxiologice" fundamentale : „matrice subiect-obiect" (categoria corespunzătoare „paradigmei" din modelul Kuhn), „mesajul" matricii subiect-obiect, „vectorizarea" şi „iradierea" agenţilor implicaţi în cercetare, „strategie" şi vector purtător de „variantă optimă" în cadrul strategiei. Tezele expuse în prima parte a studiului sînt ilustrate printr-o analiză a dinamicii vectoriale a Şcolii Gusti, care evidenţiază „dublul blocaj" prin care a trecut Şcoala (în 1939 şi 1948) precum şi efectele acestui blocaj pentru destinul postbelic al Şcolii.

Din perspectiva filosofiei marxiste a istoriei, Mircea Flonta examinează comparativ şi critic două puncte de vedere, care se originează în scrierile lui W. Dilthey : teza autonomiei metodologice a disciplinelor istorice (dualismul metodologic) şi teza unităţii metodologice a ştiinţei (monismul metodologic). Compararea celor două poziţii, ilustrate prin investigarea opiniilor unor reprezentanţi mar-

canți ai acestora, l-a dus pe autor la deslușirea „supozițiilor epistemologice tacite" (p. 81) care alimentează controversa. Opoziția instituită de W. Dilthey între *explicația* bazată pe legi (proprie științelor naturii) și *înțelegere* (proprie științelor „spiritului") este înlocuită azi, de către apărătorii dualismului metodologic, prin opoziția dintre explicația prin subsumare la legi (științele naturii și științele sociale evoluate) și explicația istorică („narativă", „rațională", ș. a.). Studiul relevă faptul că trăsăturile pragmatic-descriptive ale explicației „istorice" sînt elaborate pe baza modului tradițional de a scrie istoria și au în vedere un concept „slab" de cunoaștere; trăsăturile logic-normative ale explicației științifice, urmărite ca deziderat de susținătorii monismului metodologic, țintesc reforma modului tradițional de a scrie istoria, apropierea acestuia de felul de a face știință. Concluziile conturează punctul de vedere după care o reconstrucție marxistă a epistemologiei istoriei trebuie să respingă variantele radicale, „extremiste" ale celor două poziții și să preia ideile valoroase din controversă. Astfel, nu trebuie eludate particularitățile metodologice reale ale investigației istorice, fără a nega însă posibila (și necesara) evoluție a disciplinelor istorice către un statut de științificitate care să permită dobîndirea cunoașterii obiective. Dar o asemenea reconstrucție așteaptă abia a fi scrisă.

O puternică sursă de interes pentru elaborarea unei etici socialiste cu valoare formativă, este constituită de cerințele obiective ale practicii construirii socialismului multilateral dezvoltat. O asemenea întreprindere, demonstrează Vasile Popescu, impune clarificarea raportului dintre calitate și cantitate, determinații constitutive oricărui fapt moral, prin depășirea unilateralizărilor care polarizează între o „metafizică axiologico-normativă" (p. 96) și un „descriptivism plat" (p. 97). Depășirea este realizabilă, preluînd ideea filosofică hegeliană, cu ajutorul noțiunii de *măsură*; se respinge înțelesul cantitativist al noțiunii, în favoarea „înțelegerii filosofice a măsurii drept «citime calitativă»" (p. 101). Aplicarea metodelor moderne ale măsurării (teoria nivelelor de măsură, metodele probabiliste, ș. a.) în etică, vădește o serie de virtuți cum ar fi: optimizarea descrierii și sistematizării faptelor din cîmpul etosului practic, formalizarea studiului valorilor, perfecționarea metodelor tipologice tradiționale, stabilirea de corelații explicative, verificarea și prognoza științifică. Aplicarea acestor metode, ne atrage atenția autorul, trebuie făcută cu precauție; încrederea nelimitată în formalizare și cuantificare poate transforma „schematicul" în „caricatural" atunci cînd este eludat specificul problemelor etice.

Oltea Mișcol preconizează o integrare și generalizare a punctelor de vedere particularizante asupra conceptului de *cultură*, ale diferitelor discipline socio-umane, din perspectiva filosofiei marxiste a culturii. Această integrare este cu atît mai necesară astăzi, cu cît sorgintea interesului crescînd pentru teoria culturii este constituită de implicațiile revoluției științifico-tehnice asupra condiției umane. Multitudinea deconcertantă a definițiilor culturii este sistematizată conform unui set de criterii ținînd de antropologie, sociologie, teoria informației și semiotică, examinîndu-se critic o serie de poziții semnificative în teoria culturii, Un amplu paragraf este dedicat remarcabilelor contribuții românești din perioada interbelică: Tudor Vianu, Lucian Blaga, Mihai Ralea, D. D. Roșca. Demersul integrativ propus este bazat pe explicitarea nuanțată a patru determinații constitutive ale culturii, formulate de Alexandru Tănase: „1) *creația* (momentul creator, demiurgic al culturii), 2) *cunoașterea* (momentul gnoseologic al culturii); 3) *valoarea* (momentul axiologic al culturii); 4) *comunicarea* (momentul praxiologic al culturii)" (p. 125). Ceea ce determină subordonarea acestor momente „speciei culturii" este „*finalitatea* lor" (p. 130). „În această perspectivă, cultura ar reprezenta elementele cumulative și valorice ale cunoașterii și practicii umane care satisfac *necesități* (*nevoi*) *spirituale*" (ibidem).

Articolul semnat de Elena Gheorghe tratează tema atît de controversată a progresului cultural, precum și a notelor specifice, calitativ superioare, ale progresului cultural în societatea noastră socialistă. Studiul critic al unor poziții semnificative din filosofia nemarxistă contemporană arată că laitmotivele conceptuale ale teoriilor culturii („alienare culturală", „criza civilizației", ș. a.), exprimă dezacordurile între realizările culturale (științifico-tehnice în primul rînd) și finalitatea acestora în societatea occidentală: „punerea cuceririlor minții omenești în slujba unei minorități care deține puterea" (p. 140). Ideea directoare a articolului este că progresul cultural se structurează (uneori contradictoriu) ca unitate cognitiv-acțională, ca vector de optimizare a condiției umane. Societatea socialistă creează premisele afirmării plenare a progresului cultural prin transformarea membrilor societății în producători și beneficiari ai acestuia. Documentele partidului nostru conturează conceptul de *revoluție culturală*, ale cărei obiective sînt subordonate formării omului nou al societății noastre, constructor conștient al socialismului și participant activ la fenomenul cultural. Toate acestea dovedesc preeminența culturii socialiste, „situarea sa pe o treaptă superi-

oară a dezvoltării progresive a culturii" (p. 150).

Din perspectivă sistemic-cibernetică guvernată de ideea unui logici dialectice, medicul Alexandru C. Partheniu propune „caracterizarea științifică a organizării sistemice structural-funcționale a realului — cu complexitate progresivă de la atom la organismul uman" (p. 159), urmărind formularea unor elemente pentru o „sistemică umană". În raport cu trei „nivele sistemice" alcătuite din „ansambluri de antiteze" („nivelul sistemic cuantic", „nivelul sistemic organic", „nivelul grupei de sisteme ființa umană"), își vădesc utilitatea unificatoare trei sisteme de „grupuri tetice": triada hegeliană, „tetrada logică" elaborată în 1933 de Cezar G. Partheniu (cu momentele *„teză-antiteză-sinteză pozitivă-sinteză negativă)* și „grupul tetic cvadruplu") descris în 1974 de A. J. Bahm și structurat tot pe momentele *teză-antiteză-dubla sinteză*. Ultimele două sisteme tetice constituie, în viziunea autorului, aspecte complementare ale unei logici dialectice adecvate sistematizării teoretice a realului și care ar înlătura „insuficiența unei logici limitate la contradictoriu, la antagonisme" (p. 161). Vom insista, foarte pe scurt, asupra acestui punct. În articol sînt expuse unele aplicații iș corespondențe matematice stabilite de autor sau de A. Gagea, cum ar fi tabelul corespondenței dintre „tetrada logică" și „algebra booleană (binară)" (sic!) de la pagina 166. „Corespondențele stabilite sînt cel puțin derutante; astfel, coloana a doua de valori nu caracterizează „prepoziția logică" *nici X, nici Y* (rejecția), ci prepoziția logică *independent de X, în orice caz Y* (postpendența); coloana a treia de valori nu caracterizează prepoziția logică *sau* (disjuncția neexclusivă) ci prepoziția logică *independent dacă X, în nici un caz Y* (postnonpendența); coloana a patra caracterizează, în fine, rejecția, deși este subsumată prepoziției logice *sau*. Lăsînd la o parte și alte nedumeriri și punînd ipoteza unei corespondențe logice bine formulate, observăm că „tetrada logică" nu ilustrează „insuficiența ..." etc., deoarece admite un model în chiar logica a cărei insuficiență dorește să o probeze.

Volumul la care ne-am referit oferă un bogat material pentru reflecții și dezvoltări ulterioare, îndemnînd la reverificarea unor ipoteze și la formularea altora noi, subliniază posibilitatea gîndului filosofic de a accede la diferite orizonturi științifice, precum și virtuțile sale unificatoare.

Dumitru Gheorghiu

* * * *Marx, contemporanul nostru.* Coordonatori: Dumitru Ghișe, Andrei Marga, Mihu Achim, București, Editura științifică și enciclopedică, 1983, 401 p.

Nota dominantă a lucrării *Marx, contemporanul nostru*, un elaborat colectiv prilejuit de centenarul morții lui Marx, o constituie preocuparea de a evidenția actualitatea unei gîndiri și a unei opere realizate în urmă cu peste o sută de ani, dar care astăzi „a devenit axa luptei de idei din lumea întreagă" (p. 8). Genericul sub care apar aceste studii sugerează, pe lîngă atașamentul profund față de spiritul creației lui Marx, ideea că aceasta nu constituie doar obiectul unei simple curiozități intelectuale, de factură istorică, ca atîtea altele, ci reprezintă în esența ei o teorie cu mare putere explicativă, aplicabilă cu succes și în contextul epocii noastre. Prezența în contemporaneitate a gîndirii lui Marx este funciarmente activă, militantă și poate fi explicată în modalități diverse, în funcție de platforma teoretică și ideologcă a comentatorilor. Este meritul incontestabil al acestor studii de a fi subliniat faptul că actualitatea concepției lui Marx este, în primul rînd, efectul benefic al recursului la metoda materialist-dialectică și istorică de cercetare. De asemenea, un laitmotiv al întregului volum este acela al necesității de a dezvolta, îmbogăți, verifica și, atunci cînd este cazul, de a corecta ideile lui Marx, de a înlătura total acel „rău al spiritului" de tip idealist, prin care Dumitru Ghișe desemnează gîndirea dogmatică, ruptă de realitate, împotriva căreia s-a pronunțat în repetate rînduri secretarul general al P. C. R., tovarășul Nicolae Ceaușescu.

După opinia exprimată în studiul semnat de economistul N. N. Constantinescu, „elementul cel mai valoros", „nemuritor" în opera lui Marx este metoda dialectică (p. 14) care a asigurat economiei politice a clasei muncitoare, și nu numai acesteia, „priorități de însemnătate mondială" (p. 19) și de utilizarea căreia depind asigurarea și sporirea conținutului științific al acestei discipline și posibilitatea verificării previziunilor pe care le elaborează. Apoi, Marx, citim în același studiu, a fost un „strălucit și modern precursor" al celor care au încercat să introducă în cîmpul social economic matematizarea,

structuralismul, teoria sistemelor, cibernetica etc., cu deosebirea însă că la el „lipsea unilateralitatea, că metoda lui de cercetare se caracterizează prin integralitate" (p. 26).

Omagiul cel mai înalt ce poate fi adus memoriei și operei lui Marx, arată Mihai Drăgănescu după ce examinează filosofia naturii ce se degajă din scrierile acestuia, este acela de a-i continua gîndirea, ținînd cont de tot ceea ce știința a descoperit pînă în prezent, defrișînd terenul pentru noi descoperiri științifice (p. 42). În plan ontologic, Călina Mare realizează unele nuanțări necesare cu privire la relațiile dintre ontologia generală și ontologia socio-umană, natură și societate, material și spiritual, obiectiv și subiectiv, real, posibil, ideal și cu privire la funcția supradeterminatoare a omului integral și a societății considerate global, în cadrul căreia factorul decisiv este activitatea practică materială, cu încheierea că „Marx este prezent printre noi atît prin tezele fundamentale viabile ... cît și prin deschiderile metodologice care ne obligă să nu rămînem la aceste teze, ci să căutăm o neîncetată dezvoltare și îmbogățire a lor, corectînd sau eliminînd ceea ce se dovedește depășit, pe măsură ce noi fapte de existență, de cunoaștere și de proiecție în zona posibilului ne-o impun" (p. 61). Contrar opiniei unor istorici ai filosofiei care diminuează meritele lui Marx sub aspect filosofic, Győző Rácz argumentează ideea că Marx „este creatorul celei dintîi metafizici de însemnătate istorică în sensul aristotelic al noțiunii" (p. 307). Marx a înțeles că nu există și nu poate exista filosofie clădită numai și numai pe interpretarea faptelor. Reflectarea totalității, uneori chiar a faptelor simple necesită o metafizică, iar presupusa contradicție între metafizica marxistă și practica social istorică nu este o consecință a acesteia „ci un păcat al celor care nu l-au înțeles pe Marx" (p. 313). Spulberarea acestei comprehensiuni neadecvate presupune o pregătire teoretică cu caracter creator și curajul de a aduce corective anumitor teze prezente în scrierile lui Marx. În acest fel, continuînd și dezvoltînd metafizica marxistă o vom păstra și „într-o nouă istorie, așa cum o preconiza a fi cel care a elaborat-o" (p. 314).

Andrei Marga relevă existența unui adevărat „conflict al interpretărilor" (p. 287) operei lui Marx, apărut la începutul secolului nostru, prelungit și amplificat pînă astăzi, atît în cîmpul cercetărilor marxiste, cît și în mediul interpreților nemarxiști. Într-adevăr, complexitatea, amploarea și noutatea fără precedent a creației filosofice și științifice a lui Marx a generat și generează puncte de vedere uneori deconcertante și creează mari dificultăți „efortului hermeneutic" de reconstrucție a gîndirii marxiste autentice. Acest efort, susține Vasile Tonoiu, „este proporțional cu distanța de învins, cu «aluviunile» care s-au depus succesiv pe textele originale", de aceea „este nevoie de antrenament în jocul «întîmplărilor istorice», de o viguroasă dialectică a participării și distanțării pentru a intra în bună rezonanță, pentru a fi capabil de o lectură înțelegător-simpatizantă, critică și fecund actualizatoare" (p. 75). Diversitatea interpretărilor operei lui Marx este un fapt real, într-o anumită măsură dezirabil și nu trebuie să-l etichetăm ca „slăbiciune" sau „criză", cum încearcă unii exegeți occidentali: Vasile Tonoiu semnalează apoi orizonturile de întîmpinare și de reconstrucție intra- și extramarxiste apărute în domeniul istoriei, teoriei și filosofiei istoriei, epistemologiei, logicii științelor social-istorice și antropologiei. Un obiectiv asemănător își propune și Ilie Pârvu. El trece în revistă unele modalități de reconstrucție a structurii teoretice a *Capitalului* și anume: monismul metodologic bazat pe paradigma newtoniană a metodei științifice, conceptul idealizațional al științei, noua logică a științei. După părerea acestuia, încercările amintite, dar mai ales cele din noua logică a științei relevă o schimbare de atitudine față de structura teoretică a operei lui Marx, care „nu mai este respinsă sau criticată ca necorespunzînd anumitor standarde ale filosofiei științei, nici invocată ca «studiu de caz» pentru a dovedi aplicabilitatea largă a unor *patternuri* reconstrucționiste", ci e considerată tot mai mult ca o teorie prin reconstrucția adecvată a căreia se vor îmbogăți efectiv mijloacele de reconstrucție, logica metodologică a teoriilor științifice și viziunea generală asupra structurii și dinamicii disciplinelor științifice, devenind astfel o „adevărată sursă clasică" pentru dezvoltarea contemporană a epistemologiei (p. 136).

Gîndirea lui Marx are o mare actualitate și în cazul științelor față de care în trecut s-a manifestat o aversiune nejustificată din partea unor autori marxiști și al disciplinelor în curs de constituire sau de restructurare pe baze marxiste a statutului lor teoretic: — *sociologia, sociologia cunoașterii* și *ideologiei, psihosociologia, axiologia, antropologia* etc. În acest sens, Achim Mihu, după ce examinează raportul dintre filosofie și sociologie, operînd delimitările conceptuale necesare, consideră că dezvoltarea și verificarea concepției materialiste a istoriei nu s-a încheiat. În opinia sa se conturează trei deschideri ale verificării și dezvoltării concepției marxiste: a) prin raportare la exemplul țărilor capitaliste dezvoltate, cînd acestea vor trece la o nouă societate; b) prin dezvoltarea tezelor lui Lenin asupra imperialismului în raport cu trăsăturile actuale ale societății capitaliste; c) prin studierea diversității structuri-

lor societății contemporane ireductibile la două extreme: capitalism-socialism. Cu privire la situația actuală a sociologiei cunoașterii, disciplină în curs de constituire în cadrul marxismului, N. Kallos afirmă, pe bună dreptate, că există în prezent temelia edificiului, pusă de Marx, după cum există în scrierile lui exemple magistrale de analiză sociologică a cunoașterii în general, a ideologiei în special. (p. 202). Îmbucurător este și faptul că astăzi marxismul își exercită influența tot mai mult prin textele originale ale lui Marx. Neîncheiat este și procesul de constituire a teoriei asupra omului și a naturii umane — antropologia, iar după cum rezultă din studiul Elenei Zamfir contribuția lui Marx este și aici relevantă. Marx a adus apoi o contribuție de seamă și la așezarea bazelor psihosociologiei științifice, devenind, fără să-și propună, „un precursor remarcabil" al acesteia. Petru Pânzaru, din care am citat aici, arată că elaborarea psiho-sociologiei științifice marxiste presupune însușirea și aplicarea creatoare a metodei de gîndire și de investigație materialist-dialectică și istorică, studierea atentă a scrierilor clasicilor pentru a observa modul de utilizare a acesteia în explicarea fenomenelor socio-umane din secolul XIX, pentru a vedea ce dificultăți interne și externe a întîmpinat, pe care din ele le-a depășit și pe care nu, fără a uita că „există o singură formă de fidelitate față de teoria marxistă și anume CREATIVITATEA, înnoirea pe *propriile fundamente* teoretico-metodologice" (p. 238). Dogmatismul a fost o frînă esențială și în dezvoltarea politologiei marxiste. Astăzi însă se constată apariția unui „nou val", proaspăt de cercetători marxiști care angajează un dialog constructiv cu diferitele orientări politologice nemarxiste. Ecouri pozitive se înregistrează și în rîndul nemarxiștilor, dar „mondializarea influenței marxismului în conștiința omenirii", la care se referă Ovidiu Trăsnea, „nu trebuie privită doar ca un succes, ca o nouă sursă de satisfacție, ci, și ca o sursă de noi obligații pentru marxiștii de pretutindeni, ca un îndemn la sporirea spiritului de responsabilitate față de vocația revoluționar-înnoitoare a marxismului" (p. 184).

Influența gîndirii lui Marx este salutară și în domeniul logicii actuale, unde în ultimul timp s-au înmulțit preocupările de a „croi formalismul pe măsura dialecticii" (p. 346). Inventariind realizările actuale și considerînd pasul hotărît făcut de Šešić cu sistemul logicii schimbării, Petru Ioan atrage atenția că „dialectica recuperată de Šešić prin suita de axiomatizări ale propozițiilor care se referă la schimbare și dezvoltare nu ne scot din cîmpul de jurisdicție al logicii formale curente, așa cum nu reușesc sau nu-și propun să ne abată de la normele logicii formale «clasice» nici alte «inscripții» ale dialecticii" (p. 349). După opinia autorului citat, abordările diacronice sînt „progrese firești ale logicii căreia îi oferă noi aplicații" (p. 350). Nu există mai multe logici „dintre care una «clasică», statică și omnitemporală, iar cealaltă diacronică, autogenetică și mai ales a-toate-revelatoare" (ibid). Promotorilor logicii dialectice Petru Ioan le dă următoarea replică: „Logica dialectică este logica pur și simplu ajunsă la un stadiu mai avansat al penetrării discursului, logica înzestrată cu instrumente mai eficiente și parvenită la rezultate mai concludente în captarea criteriilor principale de constituenți — concepte și enunțuri" (ibid.). Deși Marx nu a fost creator în domeniul logicii, i-a influențat acesteia destinul prin intermediul dialecticii, după cum și prestigiul materialismului dialectic și istoric a sporit în măsura în care acesta a recurs la serviciile logicii. Există astfel o „ubicuitate a întrebuințării logicii — afirmă Teodor Dima, pe urmele lui Quine, — nu numai în toate științele, ci și în filosofie" (p. 359), dublată de „ubicuitatea dialecticii" (p. 372). Cu privire la controversa asupra logicii dialectice, Teodor Dima susține și el că aceasta nu a ajuns la „calitatea de formă științifică a logicii și de aceea nu o putem situa, precum G. Klaus, alături de logica formală, ci, cel mult i se poate stabili locul în cadrul tabelului periodic al formelor științifice ale logicii în speranța constituirii ei. *Dar oricîte forme de logică s-ar constitui, ele nu sînt o altă logică*" (p. 371 — subl. în text). Formă filosofică a logicii, logica dialectică este dialectica însăși. Între logică și dialectică se stabilește un raport de „complementaritate operațională" (p. 372). Prima este fundamentul celei din urmă, asigurîndu-i acesteia „osatura operațională corectă", iar a doua „explică originea structurilor și formelor logice, îndreaptă logica spre dinamismul lumii și cunoașterii" (*ibid.*), crescînd pe și solicitînd o logică care nu este alta decît „logica formală curentă ca metodă universală de construcție a teoriilor științifice și filosofice și implicată în orice demers de cunoaștere" (p. 378).

Volumul *Marx, contemporanul nostru*, prin valoarea studiilor pe care le reunește, reprezintă o contribuție notabilă a cercetătorilor români la aprofundarea, din perspectiva epocii noastre, a sensurilor neîmbătrînite ale gîndirii teoretice a lui Marx, gîndire care a devenit de mult faptă istorică vie.

Laurențiu Vasiliu

Paul Dobrescu, *Tehnocrație și putere politică*, București, Editura politică, 1983, 264 p.

Literatura noastră de specialitate s-a ocupat, în diferite contexte teoretice, de anumite segmente ale ideologiei tehnocrate (dezideologizarea, depolitizarea etc.). Ne-a lipsit, însă, o abordare sistematică și cuprinzătoare a fenomenului și a doctrinei tehnocratice. De aceea vom remarca fără ezitări că lucrarea lui Paul Dobrescu *Tehnocrație și putere politică* vine în întîmpinarea acestor cerințe reale, ocupînd o zonă ce a fost mai puțin populată cu interpretări și analize deplin edificatoare.

Prin însuși titlul său — dar nu numai prin asta — lucrarea lui Paul Dobrescu sesizează trăsătura specifică a acestei ideologii, altminteri încadrabilă într-o mai vastă serie a meditației asupra locului și rolului intelectualității în societate, ce debutează încă în antichitate (Platon, *Republica*), înfierbîntează marile spirite ale epocii luminilor, pentru a căpăta note specifice în secolul nostru (e. g. Ch. Maurras, *Viitorul inteligenței*, M. Weber, *Savantul și politicul* sau, mai recent, G. Konrad și I. Szelenyi, *Intelectualitatea pe drumul puterii de clasă*). Căci, dacă viziunea tehnocrată reușește să închege un proiect (total) de societate, în mod firesc ambiția acesteia este ca restructurările instituționale social-economice din societatea contemporană să fie încununate de noi structuri ale puterii, modelate și girate de un nucleu tehnocrat.

Pe bună dreptate, Paul Dobrescu susține că doctrina tehnocrată nu este o erezie sau o pură diversiune ideologică. Apariția sa are rădăcini istorice. Procesul raționalizării treptate a tuturor sferelor vieții sociale — sesizat și analizat încă de M. Weber — este o trăsătură fundamentală a vieții moderne. Dar transformarea unor simple premoniții, oricît de geniale, în elaborări doctrinare are loc abia atunci cînd raționalizarea prin știință și tehnică a subsistemului economic impune — ca o condiție a ciclului reproducției însăși — extinderea acestui proces în sfera politică. Aceasta a dus la apariția unui fenomen specific pentru orice tip de societate modernă: „stabilirea de legături precise și multiple între tehnică și politică" (p. 25). Rezultat al unor evoluții atît în ordinea tehnicii (posibilitatea ca aceasta să fie transformată și într-un mijloc de intervenție asupra societății, alături de funcția clasică de transformare a naturii), cît și în ordinea politicii (momentul critic în care un anumit sistem politic trebuie să răspundă necesității de a înlocui modelul tradițional de *guvernare* politică printr-o riguroasă *conducere* politică), concepția tehnocrată a nutrit speranța că încununarea acestor evoluții prin transferarea specialiștilor în aparatul conducerii politice va duce cu necesitate la înlocuirea politicului prin tehnică. În esență, proiectul tehnocrat are la bază o metafizică a tehnicii — ilustrată de autonomizarea evoluției acesteia — și o perspectivă reducționistă asupra politicului. Căci numai prin reducerea sferei politice la una din substructurile sistemului politic (mecanismul de guvernare) se poate susține că procesul astăzi tot mai evident — necesar și pozitiv în esența sa — de restructurare a profilului clasic (arbitrar) al guvernării în sensul unei adevărate conduceri politice — științific fundamentată și înglobînd cerințele și realizările tehnicii — va fi de natură să substituie politica prin tehnică. Așa cum arată autorul, din aceste premise teoretice fundamentale decurg principalele teze ce alcătuiesc miezul ideologic al doctrinei: reducerea procesului de conducere socială la o problemă pur tehnică; înlocuirea democrației cu un tip de conducere autoritară; dezideologizarea ca tendință în viața socială, în procesul de conducere și în analiza fenomenelor sociale; un nou model al raporturilor dintre știință și putere, dintre valorile științifice și sociale în deciziile strategice; respingerea noțiunii de clasă și luptă de clasă; interpretarea conflictelor sociale ca neînțelegeri care decurg doar din insuficienta valorificare a virtuților tehnicii (p. 26—27).

Corespunzător sensurilor multiple ale conceptului de tehnocrație (regim politic, metodă de conducere, concepție despre lume) lucrarea prezintă sistematic și în amănunt principalele direcții de construcție teoretică: orientarea managerială (A. Berle, G. Means, J. Burnham, J. K. Galbraith), orientarea administrativă (J. Romains, L. Armand, M. Drancourt, A. Frisch, G. Elgozy) și orientarea filosofică (J. E. Ellul, M. Schelsky). Un loc aparte ocupă „preistoria" gîndirii tehnocrate (Saint-Simon, A. Comte, E. Durkheim, M. Weber) ca și primele generații de tehnocrați (Veblen, H. Scott, mișcarea politehniștilor francezi).

Este cert că gîndirea tehnocrată sintetizează un anume tip de răspuns teoretic în raport cu marile prefaceri înregistrate după sfîrșitul secolului trecut de sistemul capitalist, atît în interiorul societăților naționale cît și ca sistem mondial, restructurări pe care cunoscutul economist și istoric al vieții economice Karl Polanyi le așează sub semnul a ceea ce el numește „marea transformare". Trecerea de la „pacea liberală de o sută de ani" (acoperind aproape întregul secol al XIX-lea) la frămîntata epocă contemporană a

avut ca substrat un nou angrenaj al mecanismelor economice și politice ale sistemului capitalist. Ceea ce a generat noi concepții economice (de pildă, doctrina keynesistă) și a inspirat noi tipuri de politici social-economice (New Deal-ul american). Ca urmare au loc mutații în raporturile dintre sfera economică și cea politică (intrepătrunderea tot mai accentuată a societății economice cu cea politică, după ce debutul erei moderne dusese, așa cum a arătat și Marx, la individualizarea și autonomizarea „societății civile"), redefiniri ale funcțiilor statului în procesul reproducției sociale prin implicarea sa decisivă în gestiunea economică, pătrunderea științei și tehnicii în procesele de conducere economică — rezultat al apariției complexelor structuri generate de marea concentrare a producției — dar și în cele de conducere socială și politică în sens larg. În acest context, o anumită socializare a proprietății capitaliste și a funcțiilor de conducere ale procesului productiv — altădată exercitate direct de proprietarul însuși — au dus la apariția categoriei manageriale „investită cu responsabilitatea conducerii marilor unități sau aflată în jurul marilor decizii" (p. 45).

Orientarea *managerială*, răspîndită mai ales în Statele Unite, pleacă de la teza separării proprietății juridice de controlul efectiv asupra mijloacelor de producție, trăgînd concluzia că pe această bază obiectivă apare o nouă categorie socială (tehnostructura, în terminologia lui Galbraith) care preia pîrghiile puterii economice și politice din mîinile capitaliștilor, structurîndu-se astfel ca o nouă clasă conducătoare în societate (eventual prin intermediul înrudirii cu marile familii capitaliste, așa cum precizează Burnham). Ea este purtătoarea unor noi valori social-economice și morale, astfel încît organizarea și conducerea procesului economic nu mai este subordonată maximizării profitului — principal obiectiv al proprietarului capitalist — ci supraviețuirii și expansiunii firmei, maximizării securității etc., ceea ce duce la reajustarea conținutului puterii politice însăși la nivel macro-social, în sensul alterării profilului său capitalist tradițional. Însă, așa cum arată Paul Dobrescu, dacă apariția și ascensiunea categoriilor manageriale este o realitate incontestabilă a societăților contemporane, expresie a direcțiilor de evoluție a forțelor de producție și a restructurărilor social-economice consecutive, ele rămîn deocamdată mandatare ale capitalului în societățile occidentale sau ale claselor purtătoare ale noului proiect de societate în societățile socialiste (chiar dacă aceste structuri generează presiuni spre autonomizarea propriilor valori).

Orientarea *politico-administrativă* a tehnocrației, cel mai bine reprezentată în Franța, pleacă de la critica decalajului existent între structurile instituționale și exigențele progresului tehnic. Dar „perfecționarea instituțională urmărește crearea unor structuri care să răspundă exclusiv cerinței dezvoltării tehnicii" (p. 68—69) și nu găsirea unor mijloace pentru a stăpîni mai bine tehnica.

Orientarea *filosofică* este ilustrată îndeosebi prin contribuțiile lui J. Ellul și H. Schelsky. Politologul francez prezintă societatea modernă ca evoluînd, implacabil supusă unui determinism tehnologic, spre un adevărat „sistem tehnician" totalizator, care integrează toate celelalte elemente ale societății (inclusiv omul) și se dezvoltă conform unei logici interne ce scapă tot mai mult intervenției subiectului uman. Într-o perspectivă asemănătoare, sociologul vest-german ajunge la concluzia că noua civilizație tehnico-științifică implică „schimbarea statutului metafizic al omului, ca urmare a apariției unei noi realități antropologice, a construirii unei lumi artificiale create de om și funcționînd după principii specifice. Tehnica nu mai reprezintă un instrument de mediere a raporturilor omului cu natura, ci tinde să capete statutul unei existențe cu un anumit grad de autonomie, realitate cu adîncă semnificație antropologică" (p. 83) întrucît, abandonîndu-se artifex-ului tehnic, omul se înstrăinează în propria sa creație care devine capabilă să-i prescrie valorile și scopurile sale parțiale.

Un merit incontestabil al lucrării este efortul permanent al autorului — de cele mai multe ori încununat cu succes — de a desprinde în mod judicios ideile valoroase de punctele slabe ale contribuțiilor analizate și ale doctrinei în ansamblu, coordonatele pe care aceasta este științific semnificativă pentru anumite evoluții ale societății contemporane precum și nu puținele recuperări ideologice la care este supusă. După cum întrutotul lăudabilă apare preocuparea autorului de a întregi imaginea asupra complexului teoretic tehnocrat prin demontarea critică a diferitelor implicații și dezvoltări ale doctrinei (dezideologizarea, reclasificarea socială, negarea caracterului structural al conflictelor de clasă, deturnarea esenței statului capitalist etc.), sau prin evidențierea articulațiilor sale cu alte curente de idei apropiate (postindustrialismul, orientările politologice care postulează „moartea democrației" etc.). Lucrarea depășește însă cadrul strict exegetic prin expunerea propriilor considerații ale autorului cu privire la implicațiile procesului real al raționalizării politicii în societățile contemporane, atît capitaliste cît și socialiste, la perspectivele structurilor social-politice din țările în curs de dezvoltare sau cu privire la probleme mai generale cum sînt raporturile

actuale dintre știință și tehnică — politică — stat — democrație ș.a.

Semnalăm așadar o lucrare de certă utilitate, bine documentată și bogată în informații, ce prilejuiește o lectură interesantă, numai pe alocuri îngreunată de cîteva accente redundante datorate reluării și reformulării unor teze și idei.

Călin Anastasiu

Titu Popescu, *Concepte și atitudini estetice*, București, Editura Meridiane, 1983, 154 p.

Ca „filosofie a artelor frumoase" (Hegel), estetica a fost mai totdeauna într-o febrilă (și fertilă) căutare de identitate. Și mai de fiecare dată, cînd a crezut că și-a găsit „autonomia", atunci parcă s-a aflat mai departe de sine și într-o complexă dependență de alte domenii ale spiritului. „Destin" pe care-l are și azi cînd cunoaște un proces al verificării temeiurilor, al reconsiderării uneltelor de lucru, al detectării altor zone de (expansiune și) frontieră și al delimitărilor categoriale. Acesta din urmă e și unul dintre pretextele (transformat în sub-text și con-text) „prospecțiunilor", al itinerarului spiritual propus de esteticianul Titu Popescu în noua sa carte.

Existînd într-un senin și actual orizont al sincerității, eseurile autorului avansează, dincolo de surprinderea unor mutații produse în sensibilitatea estetică, redimensionări și reevaluări ale fenomenului artistic, ale conjuncției dintre arta și civilizația modernă. *Sinceritatea* însăși, considerată condiție imanentă oricărui act (cu adevărat) creator, e supusă unei riguroase analize, una din concluzii fiind aceea că nu trebuie să confundăm dimensiunea psihologică a sincerității cu sigiliul matricial pe care-l are aceasta în artă — aici ea ținînd de autenticitatea trăirii, de o anume intimitate a „mecanismului" creației —, unde se transformă, prin materialitatea operei, în valoare. Însă această dimensiune (a sincerității) *implică inexorabil* pe cea a *adevărului artistic*, iar impactul ei cu socialul și politicul ni se pare esențial pentru o discuție care vrea să existe (nu să subziste !) în același regim al ... sincerității. De altfel, statutul artei moderne — vorbim de aceea care nu confundă libertatea cu supunerea, frumosul cu iluzia frumoasă *(schöner Schein)* — reclamă, în contextul crizei valorilor, o dezbatere mai profundă asupra întrepătunderii ei cu sfera civilizației. Enunțurile teoretice din *Concepte și atitudini estetice* cuprind cîteva dintre aceste aspecte văzute din perspectiva îngemănării valențelor axiologice, antropologice, etnologice, etice și, nu în ultimul rînd, politice ale artei, nex prin care e înfățișat procesul continuu de autonomizare a acesteia, a ramurilor și genurilor ei. Dar nu numai atît. Reflecțiile estetice ale lui T. Popescu sînt elaborate în marginile dinamicii specifice pe care o cunosc evoluția și dezvoltarea artei, „viața" concretă a ei. În acest din urmă sens, teoreticul își găsește validarea în praxis, în *datul* estetic sau de cultură reprezentat de creațiile unor M. Eliade, E. Lovinescu, Stéphane Lupasco, Pius Servien, Matila Ghyka ș.a. „Atitudinile" exegetului (chiar cînd sînt modest introduse prin prefixul "micro-") — în care răzbat originalitatea și obiectivitatea, adeziunea dar și controversa fin sugerată, spiritul critic — vizează îndeosebi valoarea estetică, statutul artisticului și legile sale interne, semnificația și rosturile muncii de creație, ale aceleia care nu poate fi confundată însă cu „îndeminarea artizanală, cu aptitudinile orfevrăriei". Adevărata artă „trăiește", cum aminteam deja, în spațiul determinărilor unei *stări de sinceritate*, precum și acolo unde coexistă tensiunea sensibilului și a esenței, care-l fac pe om, poate mai mult ca orice, să arate nu numai că *este*, ci și că *este mai mult decît este*. O demonstrează și discursul lui T. Popescu, oscilînd între demersul de tip fenomenologic *(zu den Sachen seldst)* și cel hermeneutic, ambele urmărind, prin finalitatea lor, depășirea „convenționalismului lexical" și stabilirea unor concluzii euristice în ceea ce privește raportul om-artă.

Ce înseamnă *de facto* înnoirea în artă, care e dialectica relației știință-realitate-artă — iată interogații în jurul cărora esteticianul își structurează o mare parte din „prospecțiuni". Fără să fie o suveranitate a formalismului sau o supremație a procedeului (care duce, cum știm, la manierism), asimilînd „rațional" strategiile științei și aspirînd la un „limbaj" modern, la un *proiect uman* complex și complet, depășind capcana unei preocupări convențional-tehnologice și producînd modificări esențiale la nivelul receptorului, apoi, raportîndu-se structural la filosofia epocii, arta — înțeleasă în inter-textualitatea formelor de conștiință și în perspectiva istoriei — trebuie să-și mențină, observă exegetul, autoritatea spirituală. Dar „noul" în artă înseamnă, cum aminteam la început, și resemnificare și delimitare conceptuală, operație care are, desigur, ca premisă relativitatea benefică a aparatului teoretic. Asupra

unor asemenea „propuneri" se opreşte Titu Popescu în comentarii pertinente şi subtile, cu analogii şi comparaţii relevante, într-un limbaj elevat, atent la proprietatea termenilor şi problematizant, în care ideea se edifică lent prin fraze ale căror volute îl apropie, formal, pe autor de „stilul", aş zice, german, excursul său — care probează forţă speculativă şi de sinteză, comprehensiune şi informare bibliografică pe cît posibil „la zi" — avînd ca „obiect" de investigaţie mitul creaţiei, noul teatru, arta activă, hiperrealismul, estetica vitezei, energia creatoare, farmecul miniaturii, tehnica portretului memorialistic etc. Remarcăm totodată acele „micro-atitudini" estetice, în fapt texte de factură gnomică, apoftegmatică, unde reflecţia e concentrată asupra unor subiecte precum creaţia aşa-numit naivă, stilul înţeles ca specific naţional, accesibilitatea şi moda în artă, raportul estetic-psihologic, „adîncimea" emoţiei artistice. Ne miră însă faptul că unele dintre studiile cărţii — publicate anterior în reviste de prestigiu cum sînt „Steaua" şi „Transilvania" şi sustrăgîndu-se „oricăror exclamaţii nediferenţiate pe care le cultivă belferismul provinciei" — nu au generat dialogul cuvenit.

Tot atît de aproape de „programul" cercetătorului este şi ultima secţiune a volumului: *Scurt tratat de organologie estetică*, interesantă sinteză ce răspunde, între altele, modalităţii de „scriere" a istoriei esteticii prin prisma „explicării *simbolice* date specificităţii artistice" (îndeosebi a specificităţii *formei*), a demonstrării artei *de sine* şi *prin sine*. E aici un mare travaliu intelectual întru conturarea viziunii organice asupra artei, aşa cum ne apare din doctrinele, operele şi curentele istoriei esteticii şi culturii universale şi naţionale, începînd cu mitologia, cu sincretismul arhaic, şi trecînd apoi prin Platon (îndeosebi dialogurile *Pedru* şi *Gorgias*), Aristotel, Athanasios, Boileau, Saint-Beuve, Herder, Kant, Göethe, Schiller, Schelling, H.Taine, Nietzsche, Helmholtz, la care se adaugă semnele specifice ale structuralismului, morfologiei şi filosofiei culturii din epoca modernă; cît priveşte spaţiul spiritual românesc, esteticianul se opreşte îndeosebi la L. Blaga şi Mihail Dragomirescu (să amintim că Titu Popescu ne-a dat şi o excelentă monografie despre acesta), dar sînt aduşi, cum s-ar spune, în proba logosului şi alţi creatori. Discursul exegetului, extins de la artă spre cultură, e, într-un fel, şi o replică teoretică la „tendinţa impersonalizării existentă în profunzimea de forme a artei moderne", artă ispitită de „tipuri formale anorganice".

Ion Dur

* * * *Phänomenologische Forschungen*, hrsg. von E. W. Orth im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung, Verlag Karl Alber, Freiburg/München : Bd. 12 — 15, 1982-83.

Continuînd spiritul cunoscutului „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" (1913—1930), editat de însuşi întemeietorul orientării fenomenologice, Edmund Husserl, şi pe fondul acţiunii largi a cîtorva dintre revistele şi seriile de studii de fenomenologie (amintim aici: „Philosophy and Phenomenological Research", editat din 1940 de M. Farber, organ al Societăţii Internaţionale de Fenomenologie, ajuns azi la vol. XLIV, cu 4 numere anual; „Phaenomenologica", Collection publiée sous le patronage des Centres d'Archives Husserl, Louvain, începînd din 1958, ajunsă la vol. 96; „Analecta Husserliana", editat din 1971, ajuns la vol. XIV; „Husserl Studies", începînd din 1984) şi al editării operei lui Husserl în Husserliana (ajunsă la vol. 23, începută în 1952) seria periodică (2 volume anual) intitulată „Phänomenologische Forschungen" (deschisă în 1975, cu volumul intitulat semnificativ: *Phänomenologie heute. Grundlagen-und Methodenprobleme*) este menită să cuprindă în volume tematice principalele elaborări teoretice din unghi de vedere fenomenologic, să susţină o unitate în marea diversitate a mişcării fenomenologice contemporane, propunînd totodată un dialog între frontul ştiinţific şi cel filosofic şi, mai ales, afirmînd hotărît valoarea şi demnitatea demersului filosofic sub deviza lui Husserl „zu den Sachen selbst". Într-un fel, este vorba totodată şi de ceea ce H. Romlach (în Bd. 1: *Phänomenologie heute*, 1975, p. 29) numea „istoria acestei fenomenologii (a deschiderilor spre planul social, istoric ş. a. — n. n.), care nu este însă scrisă".

În maniera ansamblării tematice determinată, între altele, şi de faptul că studiile publicate au constituit *comunicări*, *conferinţe* sau *referate* de bază la diferitele congrese, colocvii şi întîlniri internaţionale (aproape anuale) ale Societăţii germane de fenomenologie, seria (pînă la volumele la

care ne vom referi) se prezintă astfel: 1. — *Phänomenologie heute. Grundlagen-und Methodenprobleme* (Fenomenologia astăzi, Probleme de fundamente și de metodă); 2. — *Die Phänomenologie und die Wissenschaften* (Fenomenologia și științele); 3. — *Phänomenologie und Praxis* (Fenomenologie și praxis); 4. — *Mensch — Welt — Verständigung. Perspektiven einer Phänomenologie der Kommunikation* (Om — lume — înțelegere. Perspectivele unei fenomenologii a comunicării); 5. — *Kommunikationskultur und Weltverständnis* (Cultură de comunicare și înțelegere a lumii); 6—7. — *Husserl, Scheler, Heidegger*, din punctul de vedere al unor noi izvoare); 8. — *Studien zur Sprachphänomenologie* (Studii asupra fenomenologiei limbajului); 9. — *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs* (Dezvoltări mai noi ale conceptului de fenomen); 10. — *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie* (Dialectică și geneză în fenomenologie); 11. — *Was ist Literatur?* (Ce este literatura?).

În esență, deci, o problematică de actualitate și de perspectivă nu numai pentru fenomenologie, ci pentru filosofia ca atare, ca domeniu al creației valorice: fundamentele și metoda; raportul cu științele și cu practica; comunicarea și noile dezvoltări ale conceptului „fenomen"; dialectica și istoria; creația și formele creației, cu privire la literatură. Un cadru în care *volumele 12—15* se integrează armonic: fenomenologia textului filosofic (o altă formă a esenței umane); problema timpului (fără de care nici nu se poate ajunge la înțelegerea fenomenului creației) și a temporalității (în filosofiile prin excelență axate pe studiul timpului ca temporalitate, adică în forma universalității); problema tehnicii (tehnica și creația, tehnica și cultura).

Volumul 12. — *Zur phänomenologie des philosophischen Textes* (Fenomenologia textului filosofic) — cuprinde: introducerea programatică (cu titlul dat volumului) a lui E. W. Orth și contribuțiile: Kah Kyung Cho, — *Subiect anonim și descriere fenomenologică*; S. I. Jsseling, *Filosofie și textualitate. Despre o lectură retorică a textelor filosofice*; J. M. Broekmann, *Prezentare și discurs*; A. Peperzak, *Însemnări fenomenologice privind deosebirea dintre literatură și filosofie*; J. Tischner, *Gîndirea intrinsecă metaforei*.

În principal, volumul propune liniamentele unei abordări fenomenologice a textului filosofic. Acesta din urmă este „altceva" decît textul literar (scris); „Configurația literară (scrierea) trebuie considerată aici ca înveliș, vehicul sau purtător a altceva decît ea însăși" (E. W. Orth, p. 7). Vorbind despre „filosofie ca literatură", „despre opera filosofică ca fapt literar și despre filosofare ca activitate literară", se precizează: „Filosofia nu constă în mod exclusiv din texte, însă în mod primar și principial se află în și din texte" (p. 57). De aci nevoia (și posibilitatea) lecturii hermeneutice, retorice etc; căci „textele sînt date, aparțin unei lumi înconjurătoare și nu ne raportăm la ele într-un mod determinat .. Putem să vorbim despre ele, iar ele, sigur, au de spus ceva" (Ibidem, I. Jsselling, p. 61).

Volumul 13 — Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts (Studii asupra problemei timpului în filosofia secolului al XX-lea) oferă cîteva studii asupra înțelegerii timpului în „filosofia vieții", neokantianism și fenomenologie. Alegerea temei timpului a fost determinată de prezența ei „într-o modalitate multiplă de semnificație" în diferitele „științe particulare" ca psihologia, fizica, biologia, științele istorice și cele ale literaturii. Mai mult, „și în afara științelor și filosofiei, timpul a devenit o problemă în artă și în literatură, precum și în critica culturii" (E. W. Orth, „Einleitung", p. 7). Autorul citat crede că „cele două poziții cunoscute în secolul nostru ca cele mai proeminente sînt legate în mod categoric de teoria relativității a lui Einstein și de interpretarea dată de Heidegger temporalității Dasein-ului" (*ibidem*).

Studiile sub titlul: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger* (Timp și temporalitate la Husserl și Heidegger) constituie conținutul volumului 14: E. W. Orth, *Introducere*: *mitologia timpului*; R. Bernet, *Contemporaneitatea necontemporană. Prezență și absență în analiza husserliană a conștiinței timpului*; K. R. Meist, *Timpul istoriei. Probleme ale fundamentării husserliene a unei teorii a istoriei*; E. Ströcker, *Timp și istorie în fenomenologia lui Husserl*; U. Claesges, *Timp și conștiință chinestetică*; O. Pöggeler, *Timp și ființă la Heidegger*; Th. Kisiel, *Conceptul de timp în opera timpurie a lui Heidegger*. Timpul și istoria, temporalitatea și istoricitatea, timpul și conștiința timpului, timpul și ființa — iată teme centrale ale unui studiu al sferei umanului și creației umane, în alte modalități decît textul. Nu fenomenologia textului propriu-zis, ci a modului uman de a fi prezent (într-un text sau într-un concept socio-uman). Cercetările menționate aici marchează și mai mult deschiderea fenomenologiei spre istorie și formele creației și, cu Heidegger, ancorarea ei în ontologie. Căci problema „interpretării timpului", a „sensului timpului" este legată cu aceea a originii și a originalității" (p. 9).

Studiul timpului și al temporalității mediază calea către înțelegerea umanului, înțelegere și prezență relevată și într-o prelungire a ontologiei umanului într-o ontologie a tehnicii. Autorii volumului 15, sub genericul

Studien zum Problem der Technik pun aceste teme din unghiuri de vedere diferite, cu totul altele decît cele bazate pe intenționalitate și perspectiva ontologicului. Astfel ni se prezintă: R. E. Innis, *Teoria estetică a lui Dewey și critica tehnologiei*; M. S. Frings, *Despre problema originii tehnicii la M. Scheler*; J. M. Krois, *Teoria tehnicii a lui E. Cassirer și importanța ei pentru filosofia socială*; T. Casey, *Filosofia continentală mai recentă a tehnologiei în America de Nord*.

Studiul tehnicii propune, în semnificațiile lor majore, punctele de vedere pragmatist, fenomenologic și neokantian mai ales. Atrage atenția, în acest context, înțelegerea tehnicii ca „formă simbolică" (formă a culturii, la E. Cassirer) și teza lui Scheler despre originarea tehnicii în uman. „Originea se află în om, nu în scala calendarului istoric. Chestiunea privitoare la originea tehnicii este astfel cea privitoare la esența omului în conștiința sa de sine cea mai originară" (M. S. Frings, p. 48—49).

Incontestabil, relatările de mai sus despre conținutul recentelor volume în seria *Phänomenologische Forschungen* sînt menite să atragă atenția asupra problematicii și deschiderilor mai noi în mișcarea fenomenologică, marcînd totodată și cîteva puncte ale unui dialog rodnic al marxismului cu orientarea inițiată de Husserl. Dezvoltările ample, de mare interes teoretic în reconstrucția filosofică actuală, cuprinse în volumele menționate, ca și înlănțuirea dialectică-constructivă a tematicii ar justifica pe deplin, credem, o „cronică a ideilor" ca travaliu efectiv de valorificare și dialog.

Alexandru Boboc

Giancarlo Penati, *L'anima*, Itinerari filosofichi, coordinati da Enzo Giammancheri, Editrice La Scuola, Brescia, 1982, 240 p.

Materia lucrării e structurată în două părți. În **Introducere** autorul pleacă de la premisa că sufletul constituie principiul activ al interpretării persoanei, dar și al lumii. Semnalăm problematica dezbătută în această primă parte: relația animism și adevăr; mișcare și viață; dinamismul și organicismul antropologic și cosmic; dialectica suflet-corp și ipotezele finaliste. Autorul se oprește și asupra unor elaborări sau interpretări ale conceptului de *anima* (Platon, Aristotel, neoplatonism, tomism, umanismul renascentist). Sînt analizate și alte relații: suflet, conștiință, adevăr și viață în gîndirea modernă; Kant și idealismul transcendental. O ultimă chestiune vizează criza „științei sufletului" și unele tendințe actuale.

A doua parte a lucrării reprezintă *o antologie de texte*, menită a ilustra tema centrală cu fragmente aparținînd filosofiei antice, medievale și moderne: *Platon* (natura și nemurirea sufletului; sufletul ca principiu al cosmosului); *Aristotel* (platonismul său inițial; concepția sa definitivă asupra sufletului, conturată în definirea sufletului, vieții, prin teoria sa asupra intelectului, a problemei nemuririi sufletului, a relației intelectului cu obiectul); *Plotin* (sufletul între corporalitate și spirit; sufletul și spiritul); calea spre Unul); *Augustin* (suflet și viață; suflet și cunoaștere); *Toma din Aquino* (subzistența și nemurirea sufletului; unitatea substanțială a sufletului în individ și unitatea persoanei); *Descartes* (cea de a doua „meditație"; natura spiritului uman; cea de a șasea „meditație": existența lucrurilor materiale și a distincției reale dintre sufletul și corpul omului; sufletul este comun tuturor părților corpului); *Pascal*; *Leibniz* (monadologia); *Locke* (ideea de substanță, în general, este obscură; calitățile primare cunoscute în noi, în substanțele corporale și spirituale; problema identității personale la om); *Hume*; *Kant* (critica psihologiei raționale; postulatul nemuririi sufletului); *Hegel* (sufletul și spiritul; spiritul subiectiv; sufletul; sufletul natural; sufletul real; conștiința); *Dilthey* (știința naturii și știința spiritului; structura psihicului, ca origine și cauză a structurii cunoașterii); *Bergson* (conștiința ca durată; ireversibilitatea și imprevizibilitatea conștiinței); *Cassirer* (antropologie și funcție simbolică); *M. Merleau-Ponty* (corpul ca expresie și cuvîntul: cogito-ul cartesian).

Lucrarea este însoțită de o listă de lucrări pe baza cărora a fost alcătuită antologia și de o bibliografie suplimentară adecvată temei.

N. I. M.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

ÎN ÎNTIMPINAREA CELUI DE AL XIII-LEA CONGRES AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

— Sesiune științifică —

La 1 noiembrie a. c. s-au desfășurat lucrările sesiunii științifice, organizate de Institutul de filosofie, în întîmpinarea celui de al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român, cu tema: *„Contribuția creatoare a Partidului Comunist Român, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la dezvoltarea gîndirii filosofice și social-politice contemporane"*.

În cadrul sesiunii au fost prezentate următoarele referate;

— *Coordonatele de bază ale gîndirii filosofice și social-politice a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu* (de Gh. Epure);

— *Ideea unității naționale în opera președintelui Republicii Socialiste România tovarășul Nicolae Ceaușescu* (de Radu Pantazi);

— *Spiritul științific — spiritul revoluționar în concepția secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu* (de Angela Botez);

— *Concepția Partidului Comunist Român, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu privind locul și rolul culturii în edificarea societății socialiste* (de Elena Gheorghe).

La dezbateri au participat cercetători, cadre didactice și activiști de partid.

E. F.

„DIRECȚII FUNDAMENTALE ÎN LOGICA CONTEMPORANĂ"

(Dezbatere)

În ziua de 2 noiembrie a. c. a avut loc în Capitală dezbaterea cu tema: *Direcții fundamentale în logica contemporană*, organizată de Academia de Științe sociale și politice — Secția de Filosofie și logică și de Institutul de filosofie. Dezbaterea a fost condusă de prof. univ. Tudor Bugnariu, membru corespondent al Academiei R. S. România. Au luat parte cadre didactice și cercetători din București, Iași, Timișoara și Hunedoara. În încheiere a vorbit acad. Caius Iacob.

Intervențiile participanților s-au axat pe relevarea direcțiilor conturate în domeniul logicii contemporane, îndeosebi pe relevarea unității în diversitate a acestei discipline, pe desprinderea filoanelor comune diferitelor ramificații ale logicilor specializate, dezbătînd totodată problema specificului logicii față de alte discipline în care ea se implică, cum ar fi filosofia, epistemologia, matematica, fizica sau științele sociale.

În intervenția sa privind *„alternativele de construire a unei teorii logice despre acțiunea umană"*, prof. univ. dr. Cornel Popa a prezentat o viziune sintetică asupra logicilor anume construite pentru (sau care pot fi folosite în) analiza acțiunii umane (*logica deontică, logica acțiunii, teleologica, logica preferințelor și a deciziei, logica temporală, logica dinamică* etc.), arătînd că o teorie unitară asupra acțiunii trebuie să îmbine logicile specializate, astfel încît să poată surprinde simultan complexitatea acțiunii umane atît în multidimensionarea ei (transformare, scop, normă, mijloace, circumstanțe etc.), cît și conexiunea ei firească cu dimensiunea temporală, precum și cu agentul sau agenții ce săvîrșesc acțiunea.

Referindu-se la diversificarea logicii moderne (*Pluralism și integrare în cercetarea logică actuală*), lect. univ. dr. Petru Ioan (Iași) a vorbit despre posibilitatea regîndirii unității logicii din prespectiva unor distincții proprii *teoriei categoriilor sintactice*

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

și/sau semantice (Husserl, Lésniewski, Ajdukiewicz, Bar-Hillel ș. a.), astfel încît să poată fi delimitate și reinterpretate în paralel categoriile logice de bază (noțiunea și propoziția) și operațiile (demersurile) logice principale ce li se aplică (definiția și, respectiv, inferența), urmînd ca — la un nivel macrocontextual — o „logică integrală" să dea seama de operațiile complexe ale gîndirii precum sînt demonstrația, verificarea, explicația, alături de narațiune, descriere, argumentație.

Un alt filon principal al căutărilor logicii contemporane s-a constituit prin construirea logicilor așa-numitelor *„atitudini propoziționale"* (opinia, convingerea, cunoașterea științifică etc.). În intervenția sa despre *atitudini propoziționale și redeschiderile lor filosofice*, cercet. dr. Sorin Vieru a arătat că, prin logicile menționate, subiectul uman a reintrat în sfera de interes a logicii, iar teoria generală a atitudinilor propoziționale, în curs de elaborare, examinînd concepte ca „raționalitate", „intenționalitate" etc. se implică într-un domeniu interdisciplinar, unde se întîlnesc psihologia cunoașterii, epistemologia și analitica acțiunii.

O ramificație nu mai puțin interesantă a logicii contemporane, cu largi deschideri spre filosofie, metodologia științei, sociologie, științele și activitățile pedagogice etc., este *logica interogativă* (erotetică). În intervenția sa la temă, *Orientări și probleme în logica interogativă*, conf. univ. dr. Constantin Grecu (Timișoara) a arătat că valoarea euristică a întrebărilor și a punerii de probleme este recunoscută încă din antichitate, dar examinarea analitică cu un aparat formal bine pus la punct, a întrebărilor în corelație cu presupozițiile ce le-au generat, precum și cu răspunsurile ce le solicită este o întreprindere recentă. A relevat, de asemenea, contribuțiile gînditorilor români.

Cercetările de logică formală s-au dezvoltat în strînsă legătură cu cele de analiză a limbajului natural, iar una din preocupările cele mai interesante este încercarea de constituire a unei *gramatici pure* (filosofice, speculative) și a desprinderii unor *structuri de adîncime* (Chomsky etc.). Aceste corelații, în perspectiva unei convergențe a curentelor din filosofia contemporană a limbajului, dar, în principal a fenomenologiei lui Husserl — a constituit subiectul expunerii susținute de cercet. dr. Crizantema Joja *(O orientare logico-lingvistică recentă — fenomenologia limbajului)*.

Corelatele limbajelor naturale sînt limbajele științelor exacte și limbajele formale. În alocuțiunea sa despre *semnificația filosofică a unor rezultate logice*, lector univ. dr. Ilie Pârvu s-a referit la unele rezultate metodologice privind aceste din urmă domenii, rezultate foarte importante pentru epistemologie și filosofia științei: „noua logică a metaștiinței" (V. Rantala, D. Pearce, J. Niiniluoto ș. a.), „programul lui Montague în logică" și „teoremele metalogice ale lui Lindström".

La întrebarea *Ce înseamnă logica pentru matematicieni?* prof. univ. dr. Ion Cuculescu a răspuns că logica, cu inferențele ei deductive și cu axiomatizările se arată a fi cu adevărat utilă îndeosebi în rezolvarea unor probleme ce privesc *domeniile matematice în ansamblu* și mai puțin în rezolvarea problemelor concrete din respectivele domenii. Alte moduri de gîndire, diferite de cel logic propriu-zis, importante astăzi pentru matematicieni sînt cel statistico-probabilistic sau cel algoritmic.

Vorbind despre *tendințe actuale în justificarea «logicilor cuantice»*, prof. univ. dr. Ionel I. Purica a arătat că problemele specifice descrierii anumitor procese fizice experimentale au condus la apariția „logicilor cuantice", logici ce pot fi modelate matematic printr-o latice diferită de cea booleană sau printr-o algebră logică polivalentă; „logicile cuantice" ar pune problema reexaminării teoriei aristotelice a adevărului.

În intervenția sa despre *fizica și logica nearistotelică*, cercet. dr. Nicolae Ionescu-Pallas, pornind de asemeni de la fizica cuantică, s-a referit la *principiul dualității*, care însă caracterizează fizica și la nivel cosmologic (univers curb și plat, univers finit și infinit în timp); principiul dualității reclamă o logică nearistotelică.

Unul dintre cele mai cunoscute domenii de aplicare conjugată a logicii și matematicii este cel al calculatoarelor. Cercet. Mircea Sularie *(Logica matematică și informatica)* a vorbit despre obiectivele a două logici ale programelor: *logica algoritmică* și *logica dinamică*, precum și despre importanța „efectivității" pe calculator, în definirea și aprecierea sistemelor logice orientate spre rezolvarea automată a problemelor.

În ceea ce privește aplicarea logicii în domeniul *praxiologiei*, asistent univ. Alexandru Leordean *(Inferența practică și întemeierea acțiunii)* a subliniat faptul că conceptul de *inferență practică* arată că omul se folosește de principii, reguli și scheme logice atunci cînd gîndește în vederea unei acțiuni (raționalitatea acțiunilor umane).

Asupra raportului dintre logică și filosofie, mai precis dintre logica modernă și istoria filosofiei a vorbit lect. univ. dr. Drăgan Stoianovici *(Sugestii ale logicii contemporane pentru istoria filosofiei)*. În sensul sus-

ținerii relevanței diferitelor capitole din logica modernă pentru filosofie au fost prezentate două exemple, din cercetările lui J. Hintikka, de utilizare a conceptelor, tehnicilor și rezultatelor logicii formale și ale semanticii logice pentru o mai bună înțelegere a sensului unor concepții filosofice clasice (la Platon, Aristotel și la Kant).

A luat cuvîntul, de asemenea, și prof. Victor Isac (Hunedoara).

Călin Candiescu

NOTĂ

La 25 octombrie 1984, sub egida Secției Propagandă, Presă și Radioteleviziune a C. C. al P. C. R. și a Laboratorului interdisciplinar de educație materialist-științifică din cadrul Academiei „Ștefan Gheorghiu" s-au desfășurat lucrările consfătuirii pe tema: *Probelmele perfecționării metodologiei de studiere a fenomenului religios și a eficienței educației materialist-științifice.*

În cuvîntul de introducere, prof. univ. dr. Dumitru Ghișe, prorector al Academiei „Ștefan Gheorghiu", a subliniat necesitatea îmbunătățirii și unificării metodelor și tehnicilor de studiere a fenomenului religios, a creșterii eficienței educației materialist-științifice.

În continuare, în cadrul sub-temei *Din experiența unor comitete județene de partid privind perfecționarea metodologiei de studiere a fenomenului religios* au fost dezbătute patru referate susținute de: Liviu Truță, responsabilul laboratorului județean de educație materialist-științifică Cluj; Constantin Moraru, director adjunct al Cabinetului județean de activitate ideologică și politico-educativă Iași; Dumitru Otovescu, cercetător la Centrul de cercetări în științe sociale din Craiova; Traian Șandor, director adjunct al Cabinetului județean de activitate ideologică și politico-educativă Timiș.

În partea a doua a programului au fost prezentate următoarele referate:

— Ion Strugariu, adjunct șef secție la C. C. al U. T. C.: *Direcții și modalități de îmbunătățire a activității de educație materialist-științifică în rîndul tineretului*;

— prof. univ dr. Ion Drăgan, director al Centrului de sociologie: *Metode și tehnici de cercetare morfologică a fenomenului religios. Cartografierea religiozității și determinarea zonelor de răspîndire. Importanța studiului morfologic pentru perfecționarea activității de educație materialist-științifică*;

— dr. Petre Datculescu, cercetător, Centrul de cercetări pentru problemele tineretului: *Studiul de caz și importanța lui în evaluarea orientării religiozității*;

— conf. univ. dr. Septimiu Chelcea, Academia „Ștefan Gheorghiu": *Exigențe specifice utilizării chestionarului în investigarea fenomenului religios*;

— dr. Ion Popescu, cercetător, Centrul de sociologie, și asistent dr. Ilie Bădescu, Universitatea București: *Tehnici de măsurare a intensității religiozității. Diagnoza comportamentelor religioase*;

— lector univ. dr. Ana Bălașa, Academia „Ștefan Gheorghiu": *Condiții și criterii de realizare a unor cercetări sociologice riguroase privind fenomenul religios.*

Au urmat dezbateri la care au participat activiști de partid, cadre didactice și cercetători.

În încheierea lucrărilor consfătuirii a luat cuvîntul Alexandru Szabo, adjunct șef al Secției Propagandă, Presă și Radioteleviziune a C. C. al P. C. R. Subliniind importanța, în momentul de față, a investigațiilor de sociologie a religiei, a dezvoltării cercetării sistematice, științifice a fenomenului religios, vorbitorul a insistat asupra necesității îmbinării mai strînse a procesului de educație materialist-științifică a maselor cu o cunoaștere cît mai profundă a situației actuale a religiei în lumea contemporană și, implicit, în țara noastră; a scos în evidență grija deosebită ce trebuie acordată de către Cabinetele județene de activitate ideologică și politico-educativă pregătirii unor colective care să asigure, în fiecare județ, desfășurarea unei activități de investigare a fenomenului religios local și, pe această bază, a unei activități cît mai eficiente de educație materialist-științifică.

E. F.

„FILOSOFIA ȘI ȘTIINȚELE"

(Dezbatere)

În ziua de 12 octombrie 1984, la Academia de științe sociale și politice s-a desfășurat dezbaterea cu tema: *Filozofia și științele în epoca actuală; interacțiunea lor dialectică*, prima dintr-un ciclu inițiat de Secția de filosofie și logică a Academiei. Au participat cadre didactice, cercetători științifici, redactori, alți specialiști din domeniile filosofiei,

matematicii, fizicii, chimiei, antropologiei, economiei politice, dreptului, istoriei, politologiei etc.

Această primă dezbatere de lucru și-a propus — după cum a precizat în cuvîntul de deschidere prof. univ. dr. Dumitru Ghișe, președintele Secției — să contureze stadiul actual al cercetărilor, să delimiteze perimetrul tematic, și, pe această bază, să orienteze activitatea viitoare, în acest domeniu prioritar de cercetare interdisciplinară. Discuțiile s-au axat pe relevarea problemelor ridicate în fața filosofiei de dezvoltarea actuală a științei, a principalelor categorii, concepte, principii ce trebuie reelaborate în lumina progreselor actuale ale cunoașterii, pe analiza interacțiunilor dintre filosofie și diferite domenii ale științelor, a căilor de intensificare a cercetărilor interdisciplinare.

Progresele științifice din epoca noastră — s-a arătat în cadrul dezbaterilor — impun o integrare superioară a științei și filosofiei, avînd drept finalitate comună acțiunea transformatoare. Paralel cu procesul de *diversificare* a domeniilor științei, se semnalează o puternică tendință de *unificare* a cunoașterii (cum e, de pildă, în fizică efortul de unificare a interacțiunilor), de interdisciplinaritate, revenind filosofiei rolul de a interpreta și duce mai departe această tendință. Se constată că în știință și în filosofia contemporană se impune tot mai mult ideea unui nou istorism, o viziune dialectică post-structuralistă.

Mai mulți vorbitori s-au referit la faptul că în prezent știința avansează foarte rapid, reconsiderîndu-și paradigmele într-un ritm crescînd, existînd riscul să se producă o „desincronizare", o „defazare" în raporturile acesteia cu filosofia. Receptivitatea sporită a filosofilor față de noile achiziții ale științei, suprimarea „distanțelor" dintre cele două domenii, dezvoltarea unei conștiințe „problematizante", a unei conștiințe filosofice la omul de știință, interdisciplinaritatea sînt cîteva din căile preconizate pentru prevenirea unor astfel de situații; s-a recomandat, de asemenea, pe baza experienței trecute, să se continue editarea unor volume tematice pe probleme filosofice ale științei, elaborate în comun de filosofi și oameni de știință.

Mai mulți participanți la discuții au apreciat că prin clarificările aduse într-o serie de probleme privind conceptul de structură, determinismul social, conștiința socialistă, teoria valorilor, umanismul socialist, teoria istoriei ș. a., studiile filosofice constituie un ajutor pentru cercetările din alte domenii ale științelor (economie politică, științe juridice, politologie etc.).

Dezbaterile au scos în evidență necesitatea redefinirii pe baze actuale a unor concepte, a reconstruirii unor domenii ale cunoașterii, necesitatea unor generalizări filosofice în pas cu rezultatele din alte domenii ale cunoașterii (logicile cuantice, gramaticile generative, descoperirile negative etc.); s-au sugerat teorii și metode care ar putea fi utile investigațiilor filosofice (gîndirea topologică, teoria informației ș. a.). Printre conceptele și categoriile care ar trebui să formeze obiectul unor dezbateri viitoare au fost menționate următoarele: structură, informație, evoluție, reversibilitate, ireversibilitate, reducționism, valoare-normă.

În cadrul discuțiilor s-a apreciat utilitatea unor astfel de dezbateri, care permit să se înțeleagă mai bine raporturile dintre filosofie și științe, articulațiile dintre perspectivele diferite din care este privită realitatea, să clarifice ce poate și ce nu poate construi filosofia împreună cu știința. S-a anunțat că dezbaterea următoare, din cadrul acestui ciclu, organizată în colaborare cu Institutul de filosofie, în prima parte a anului 1985, va avea ca temă „Conceptul de natură în lumina științei și a filosofiei contemporane".

N.G.

SESIUNE DE COMUNICĂRI: „ISTORIA ȘI FILOSOFIA ȘTIINȚEI"

În zilele de 19 și 20 octombrie 1984, în aula Academiei R. S. România din București s-au desfășurat lucrările sesiunii științifice anuale de comunicări, organizată de Comitetul român de istoria și filosofia științei de pe lîngă Academia R. S. R.

Tematica sesiunii din acest an: I. Istoria științei, avînd ca temă particulară *Tradiție și progres în știința românească* (unde, în ședința plenară s-au ținut 4 comunicări, iar pe secții peste 25 de comunicări) și II. Filosofia științei, cu tema: *Cunoaștere, comunicare, creație* (peste 30 de comunicări, urmate de discuții).

Semnalăm mai jos o parte dintre comunicările de la secția de Istoria științei (românești), putînd să intereseze și istoria filosofiei în genere: *Asupra formei originare a principiului lui D'Alembert* (de acad. Caius Iacob); *Valoarea științei și a filosofiei în concepția lui Bertrand Russell* (de Radu Pantazi); *Aspecte istorice, metodologice și epistemologice ale cîmpului self-consistent relativist* (de Valer Scridonsi-Călin, Mircea

Vasiu); *Elemente de filosofie nescrisă în cultura românească* (de Adela Becleanu-Iancu); *Gheorghe Șincai — promotor ilustru al informării științifice. Contribuțiile sale la promovarea și propagarea științei și modernizării educației și învățământului* (Ion Orghidan); *Istoria învățământului biologic din România* (pînă la 1900) (de Sidonia Puiu Fărcaș); *Concepțiile filosofice, social-politice și economice ale lui St. V. Episcopescu* (1847) (de G. Brătescu); *Două documente redescoperite: Primul brevet românesc, Petrache Poenaru: Albumul de fotografii „Țara de Foc", Iuliu Popper* (de I. M. Ștefan); *O controversă științifică și urmările ei* (de Nicolae Bărbulescu); *O contribuție la istoria românească a ciberneticii* (de Cezar Apreotesei); *Istoria logicii în orizontul culturii clasice: Athanase Joja* (de Al. Surdu).

Din cadrul secției Filosofia științei — *Cunoaștere, comunicare, creație* — semnalăm următoarele comunicări: *Trilogia științei: cunoaștere, rațiune, previziune* (de Mihail Florescu, membru corespondent al Academiei R. S. România); *Creația umană și temeiurile ei general ontologice* (de Călina Mare); *Hermeneutica și teoria comunicării* (de Crizantema Joja); *Cunoaștere și înțelepciune* (de Simion Ghiță); *O hartă a cunoașterii* (Solomon Marcus); *Cultura în interpretarea filosofiei științei* (Paul Caravia); *Analiza informațională a procesului științific* (Liciniu Ciplea); *Rațiuni filosofice ale opoziției față de idei și concepții științifice noi* (Mircea Flonta); *Rolul teoriilor unitare în cunoașterea structurii și evoluției Universului la scară megacosmică* (de Tiberiu Törö); *Acțiunea relativizării epistemologice în teoria cuantică. Consecințele probabilist relativiste ale principiului unificat al teoriei măsurării* (de Valer Scridonsi-Călin, Mircea Vasiu, Ion M. Popescu); *Sensuri ale probabilității* (Teodor Dima); *Aspecte ale „crizei de creștere" în creația științifică. Un exemplu din istoria mecanicii cuantice* (de Nicolae Ionescu-Pallas, Liviu Sofonea); *Noua etică a geneticii umane* (de Constantin Maximilian); *Filosofia biologiei între rigoare și meditație* (de C. Wittenberger); *O ecuație simplă a vieții* (de Aurica Constantinescu); *Criterii de demarcație a științei* (de Iulian Panaitescu); *Inferența ca strategie informațională în creația științifică* (de Alexandru V. Mureșan); *Cunoaștere și timp în creația științifică din domeniul biologiei* (de Viorel Soran, Margareta Borcea); *Paradoxuri și orientări* (de Sorin Vieru); *Concepte integrative în universul spiritual* (de Angela Botez); *Nivelul metaconceptual al comunicării* (Liviu Sofonea); *Considerații asupra cunoașterii regularității în filosofia științei* (de Constanța Niță); *Stilul și problemele cunoașterii științifice* (de Vintilă Mihăilescu); *O încercare de antropologie a cunoașterii științifice* (de Dragoș Popa, Ion Bănșoiu); *Aspecte ale intervenției elementelor pragmatice în procesul evaluării enunțurilor nomologice* (de Rodica Leițoiu); *Cunoaștere și comunicare în creația artistică* (de Aurel Codoban); *Psiho-logica discursului dialogat* (de Gheorghe Mihai); *Structuralismul la confluența ingineriei cu arhitectura* (Mircea Mihăilescu).

E.F.

„SOCIALISMUL ȘI PACEA"

În zilele de 17—19 octombrie 1984 s-au desfășurat la Berlin lucrările celui de-al VI-lea Congres de filosofie al R. D. G., organizat de Academia de Științe Sociale de pe lîngă C. C. al P.S.U.G., Institutul central de filosofie al Academiei de Științe a R. D. G. și Uniunea societăților de filosofie din R. D. G. Congresul a întrunit cca 900 de participanți, între care filosofi, oameni de știință, activiști în domeniul culturii și propagandei, precum și 30 de invitați, reprezentanți ai academiilor de științe din 10 țări socialiste (Bulgaria, Cehoslovacia, Ungaria, U.R.S.S., Coreea, Vietnam, Polonia, Mongolia, Cuba, România) și ai unor instituții științifice din Belgia, Finlanda și R.F.G. A participat ca invitat, prof. Alwin Diemer, președintele de onoare al Federației Internaționale a Societăților de Filosofie.

Activitățile congresului s-au desfășurat în: două ședințe plenare; 10 secții tematice; 4 mese rotunde (tot tematice); „Concursul tinerilor filosofi" (în maniera poster-sessions de la congresele internaționale). Toate manifestările amintite s-au raportat la referatul principal, pe tema congresului, prezentat în prima zi de prof. Erich Hahn, președintele „Consiliului științific pentru filosofie marxist-leninistă al Academiei de științe sociale de pe lîngă C. C. al P. S. U. G.". Activitatea în secții — singura formă la care au participat și invitații — s-a axat pe următoarele teme: 1) Umanismul, ideea păcii și lupta pentru pace; 2) Istorie — lege — progres; 3) Putere politică, democrație și drepturile omului în socialism; 4) Socialismul și configurarea umanistă a viitorului; 5) Strategia economică a P.S.U.G. — producție, eficiență, umanitate; 6) Revoluție științifico-

tehnică, creativitate și responsabilitate; 7) Individualitate și luptă de clasă; 8) Concepție despre lume — umanitate — viață spirituală; 9) Mișcarea socială și umanismul în istoria contemporană; 10) Umanism și antiumanism.

Delegații din partea filosofilor români — — prof. univ. Ion Tudosescu (directorul Institutului de filosofie) și prof. univ. Alexandru Boboc — au prezentat în secția a VI-a, comunicarea: *Responsabilitate socială și normă*.

În perimetrul tematic menționat mai sus, activitățile Congresului au subliniat în principal următoarele teze: a) filosofia trebuie să-și aducă o contribuție activă în lupta pentru pace, pentru „înnoirea tuturor formelor de manifestare a vieții umane" într-o epocă în care, la ordinea zilei se află „angajarea umanistă în contemporaneitate"; b) în cadrul frontului luptei pentru pace, clasa muncitoare și partidele comuniste desfășoară o activitate rodnică „pe baza marxism-leninismului și a umanismului socialist"; c) trebuie să promovăm „unitatea dintre cunoaștere (știință) și atitudinea constructivă în viață", valoarea personalității, a individualității; d) socialismul constituie „cea mai puternică forță a păcii", a afirmării umanismului, condiția unei atitudini combative față de orice manifestări ale antiumanismului; e) coexistența pașnică este astăzi singura alternativă; f) înalta responsabilitate a fiecăruia în parte în lupta pentru socialism, pace, pentru afirmarea umanismului; g) „umanismul nostru este umanism al faptei, al acțiunii"; h) acțiunea responsabilă, pe baza unității dintre teorie și practică, este calea principală de afirmare „a umanismului real al societății socialiste"; i) apelul la principiul rațiunii în relațiile internaționale constituie astăzi calea promovării unei „lumi umaniste"; j) sarcina filosofilor este de „a susține filosofia marxist-leninistă în dezvoltarea ei creatoare".

Nota dominantă a activităților congresului a constituit-o ideea de colaborare și confruntare de idei constructivă, de dialog și deschidere în abordarea problemelor umanismului, socialismului și păcii în lumea de astăzi.

Al. B.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

În aprilie 1981 s-a înființat în Berlin (R. D. G.) cercul de lucru „Filosofia", în cadrul secției „Ideologia" a Consiliului central pentru științele din Asia, Africa și America Latină. Prof. Kurt Büttner (Leipzig) a fost desemnat conducător al cercului de studii menționat.

★

Argument-Verlag (1000 Berlin 33) anunță apariția unui: *Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, vol. 3 și 4, în 1984. Vor urma încă 6 volume, plus 3 volume-anexă. Dicționarul e editat de W. F. Haug, iar ca versiune franceză „Dictionnaire Critique du marxisme" — de Georges Labica. Lucrarea abordează problemele și conceptele teoriei la Marx și în mișcarea marxistă contemporană.

★

„Collegium Philosophicum Jenense", editat de Secțiunea de filosofie marxist-leninistă a Universității Fr. Schiller din Jena, consacră nr. 4/1983 — temei: *Philosophie und Geschichte. Beiträge zur Geschichtsphilosophie der deutschen Klassik*. Câteva titluri sînt semnificative: „Forme teoretice timpurii ale determinării rolului maselor populare" (G. Stihler); „Despre unitatea dintre filosofie și istoria filosofiei la Imm. Kant" (H. Schröpfer); „Tabloul Greciei, în opera lui Fichte" (E. G. Schmidt); „Istoricitate și operă de artă: principiul istorismului în gîndirea estetică a lui Hegel"; „Despre conceptul de personalitate în filosofia lui Hegel" (G. Biedermann); „Despre dimensiunea istorico-filosofică în opera lui Hölderlin" (W. Förster).

★

A apărut vol. 6: **M—O** din *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, ca ediție nouă a celebrului *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe* de R. Eisler (apărut în anii '30), 1984, IX + 1418 p., la Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, în colab. cu Schwabe & Co. Basel. Vor urma încă 4 volume de termeni și un volum de indici.

★

Cunoscuta editură D. Reidel, Dordrecht/Boston, a tipărit volumul omagial: *Methodology, Epistemology, and Philosophy of Science*: Essays in Honour of Wolfgang Stegmüller on the Occasion of his 60th Birthday, sub îngrijirea lui C. G. Hempel, H. Putnam și W. K. Essler, 1983, 422. Este vol. XIX al revistei „Erkenntnis".

★

Editări semnificative pentru diversitatea și tendințele contradictorii din gîndirea „lu-

minilor; *Lambert-Index*, hrsg. N. Hinske, Frommamm-Holzboog, Stuttgart, 4 Bände, 1983 ff.; *Fr. Heinrich Jacobi, Briefwechsel*. Gesamtausgabe, hrsg. von M. Brüggen u. S. Sudhof, 15 Bände, 1981 ff (1983), Bd. 2); K. Leonhard Reinhold, *Korrespondenz*, hrsg. von R. Lauth K. Hiller u. W. Schrader, 6 Bände, 1983 ff.

★

Un număr tematic de mare interes al revistei „Dialectica", vol. 38, Fasc. 2—3, 1984, conținînd „Actele" celui de al VII-lea Colocviu internațional de la Bienne din 5—8 mai 1983, consacrat temei: *Intentionalitaten*. Contribuții de J. R. Searle, R. Socolowski, R. M. Chisholm, G. Küng, R. Haller, D. Christoff.

★

Volumul jubiliar cu prilejul unui deceniu de la fundarea colecției „Analecta Husserliana", XIV, 1983, este consacrat temei: *The Phenomenology of Man and Human Condition*.

★

Cunoscuta revistă „Archives de Philosophie" (Paris) prezintă în nr. 1, 1984 (p. 89—136) un amplu „Bulletin de literature hégérienne, VI", semnat de Pierre-Jean Labarșière, cuprinzînd semnalarea noilor ediții și traduceri ale operelor lui Hegel și recenzii ale principalelor scrieri și bibliografii pe teme hegeliene.

★

„Les Etudes philosophiques" consacră nr. 1, 1984 secolului al XVII-lea, oferind studii ample asupra unor mari gînditori ca Descartes, Hobbes, Malebranche, Spinoza.

★

În toamna anului 1983 a apărut în India o nouă revistă de filosofie: „Journal of Indian Council of Philosophical Research" (JICPR), editor D. R. Chattopadhyaya. Este un periodic semestrial. Unul din obiectivele principale ale revistei este să încurajeze interdisciplinaritatea cercetării științifice cu relevanță directă pentru filosofie. Adresa: MOTILAL BANARSIDASS, Bungalow Road. Jawahar Nagar, Delhy 110007 (India).

★

Se anunță, pentru anul 1985, următoarele manifestări științifice: conferința internațională cu tema: *Deconstrucție și filosofie: textele lui Jaques Derrida* (22—23 martie), organizată de departamentul de filosofie al Universității Loyola din Chicago; cea de a 19-a *Conferință Heidegger* (24—26 mai 1985), la Universitatea Loyola din New Orleans; întîlnirea anuală a Cercului Husserl cu tema: *Husserl și științele umane*, ce se va ține în vara lui 1985 (după 15 iulie) la Pennsylvania State University.

★

Comisia de Studii Interdisciplinare din cadrul Asociației Oamenilor de știință din România, funcționînd în București, de un deceniu, a grupat într-un „Buletin" bilingv, tipărit în 1984, la Institutul Național de Informare și Documentare (I. N. I. D.), un număr de referate susținute de membrii Comisiei sau de invitații săi, legate strîns de principala lor tematică. Față de prima lucrare — *Interdisciplinaritatea în știința contemporană* (Editura politică, 1980), „Buletinul" informează cititorii asupra lucrărilor curente în domeniul interdisciplinarității.

Seria referatelor e deschisă de o rubrică intitulată „Preliminarii" în care acad. Nicolae Teodorescu, președintele Asociației Oamenilor de Știință din România, publică un studiu despre *inter- și multidisciplinaritate*, subliniind caracterul lor permanent în cunoașterea științifică, iar acad. Ștefan Milcu, președintele Comisiei de studii interdisciplinare, și Virgil Stancovici, secretarul științific al Comisiei, prezintă activitatea acesteia de-a lungul celor zece ani de activitate.

Dintre materialele incluse în „Buletin" semnalăm: „Aspecte operaționale ale informației biologice", de dr. C. Neacșu; „Progresul în perspectivă interdisciplinară", de Dan A. Lăzărescu; „O metodă interdisciplinară: gîndirea «integronică »„ de" Cornelia Guja; „Heliobiologia — domeniu de cercetare interdisciplinară", de Irina Predeanu; „Ontologia formală", de Gh. Siminel.

„Buletinul" mai cuprinde informații despre viața științifică și interdisciplinaritate, scurte comentarii și recenzii de specialitate, lista comunicărilor științifice prezentate în cadrul Comisiei în anul 1983, lista membrilor permanenți ai Comisiei de Studii Interdisciplinare.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

PLATON, **Opere IV**. Ediție îngrijită de Petru Creția. Interpretări și comentarii de C. Noica, Andrei Cornea, Radu Bercea, Manuela Tecușan. Trad. din lb. elină de Petru Creția, Gabriel Liiceanu, 1983, 548 p., 40 lei.

ALEXANDRU DUȚU, **Humanism, baroque, lumières : l'exemple roumain**, 1984, 146 p.

CORNEL POPA, **Teoria acțiunii și logica formală**, 1984, 718 p., 48 lei.

DIMITRIE GUSTI, **Ritorică pentru tinerimea studioasă**, 1984, 391 p., lei

* * * **Filosofie și religie în evoluția culturii române moderne**, vol. I—II, Studii și antologie de S. Ghiță și D. Ghișe, 1984, 361 p. + 408 p., 52 lei.

MIHAI DRAGOMIRESCU, **Știință și civilizație**, 1984, 288 p., 22 lei.

LUCIAN CULDA, **Omul, cunoașterea, gnoseologia**, 1984, 337 p., 18,50 lei.

EDITURA UNIVERS

AL. TĂNASE, **O istorie a culturii în capodopere**, vol. I, 1983, 544 p., 24 lei.

CONSTANTIN NOICA, **Trei introduceri la devenirea întru ființă**, 1984, 150 p., 7 lei.

EDITURA EMINESCU

* * * **Cultură, creație, valoare — motive dominante ale filozofiei românești**. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Angela Botez, 1983, 298 p., 18 lei.

* * * **Artă — morală în istoria gîndirii estetice românești**. Antologie alcătuită de Gh. Stroia, Dumitru Matei, Dan Oprescu, Vasile Morar, Claudia Matei. Studii introductive: Dan Oprescu, Dumitru Matei, Gh. Stroia, 1983, 410 p., 21 lei.

MIRCEA FLORIAN, **Recesivitatea ca structură a lumii**, vol. I. Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, Ioan C. Ivanciu, 1983, 534 p., 42 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

Z. ORNEA, **Opera lui C. Dobrogeanu-Gherea**, 1984, 510 p., 20,50 lei.

HENRI WALD, **Ideea vine vorbind**, 1983, 310 p., 13,50 lei.

GABRIEL LIICEANU, **Jurnalul de la Păltiniș**, 1983, 240 p., 9,25 lei.

EDITURA DACIA

POMPILIU TEODOR, **Interferențe iluministe europene**, 1984, 254 p., 19,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interpretări logico-filosofice (1938—1981)**, 1983, 349 p., 15 lei.

PETRU IOAN, **Logică și metalogică**, 1983, 272 p., 12,50 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Despre frumos și artă**. Tradițiile gîndirii estetice românești, 2 vol. Antologie. Ediție de texte, studii introductive și note de Vasile Morar, 1984, 659 p., 16 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

ȘTEFAN ODOBLEJA, **Introducere în logica rezonanței**. Scrieri inedite. Îngrijirea ediției, studiul introductiv și notele de Alexandru Surdu. Prefața de Constantin Noica, 1984, 204 p., 13 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

GHEORGHE AL. CAZAN, **Istoria filosofiei românești**, 1984, 376 p., 34 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Națiunea și națiunile conlocuitoare în epoca contemporană**, 1983, 199 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Statul, organizațiile obștești și participarea maselor la conducere în sistemul democrației socialiste**, 1983, 253 p., 12 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Rolul conștiinței înaintate în construirea societății socialiste**, 1984, 191 p., 11 lei.

* * * **Contribuții ale Președintelui Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea gîndirii filosofice**. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Ion Florea, Petre Pânzaru, 1983, 328 p., 17 lei.

ANGELA BOTEZ, OLTEA MIȘCOL, **Revoluție și creație**, 1983, 224 p., 12 lei.

ALVIN TOFFLER, **Al treilea val**. Trad. de Georgeta Bolomey, Drăgan Stoianovici. Prefață de Ioniță Olteanu, 1984, 684 p., 30 lei.

* * * **Creație valorică și acțiune**. Coordonatori: Grigore Smeu și Ion Tudosescu, 1984, 318 p., 15 lei.

ERICH FROMM, **Texte alese**. Selecția textelor: Ileana Răceanu și Nicolae Frigion. Trad. din lb. franceză și engleză de Nicolae Frigion. Studiu introductiv: Al. Tănase, 1983, 516 p., 13 lei.

JURGEN HABERMAS, **Cunoaștere și comunicare**. Ediție îngrijită și prefață de Andrei Marga. Trad. din lb. germană: Andrei Marga, Walter Roth, Iosif Wolf, 1983, 575 p., 25 lei.

PETRU BERAR, **Religia în lumea contemporană**, 1983, 269 p., 13,50 lei.

ION FLOREA, **De la „noua filosofie" la „noua dreaptă"**, 1983, 232 p., 14 lei.

MIKO IAHIEL, **Sociologie și știință**. Cuvînt înainte de Ion Drăgan. Trad. Rodica Boda, 1984, 356 p., 20 lei.

ANDREI MARGA, **Cunoaștere și sens, Perspective critice asupra pozitivismului**, 1984, 256 p., 14,50 lei.

C. I. GULIAN, **Antropologia politică și geneza ideologiilor**, 1984, 142 p., 7 lei.

ILYA PRIGOGINE și ISABELLE STENGERS, **Noua alianță**. Metamorfoza științei, Colecția „Idei contemporane", 1984, 421 p., 18 lei.

STEVEN WENBERG, **Primele trei minute ale Universului**. Un punct de vedere modern asupra originii Universului. Colecția „Idei contemporane", 1984, 215 p., 15 lei.

MARIO BUNGE, **Știință și filosofie**, Colecția „Idei contemporane", 1984, 456 p., 22 lei.

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Perspectivă filosofică în abordarea fenomenelor sociale**. Coordonator: Oltea Mișcol, 1983, 171 p., 16 lei.

DAN BĂDĂRĂU, **Scrieri alese**, vol. 2. Sub redacția acad. Vasile Pavelcu, 1983, 285 p., 22,50 lei.

* * * **Filozofie și religie în evoluția culturii române moderne**, vol. I—II. Studii și antologie de S. Ghiță și D. Ghișe, 1984, 361 p.+408 p., 52 lei.

* * * **Praxiologie și logică**. Coordonator: Cornel Popa, 1984, 199 p., 13 lei.

* * * **Privire filosofică asupra raționalității științei**. Coordonator: Angela Botez, 1983, 174 p., 16 lei.

* * * **Estetica**. Coordonator: Marcel Breazu, Ion Ianoși, Grigore Smeu, Ion Toboșaru, 1983, 582 p., 75 lei.

DIMITRIE CANTEMIR, **Opere complete**, IX, Tom. I. De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus și Historia Moldo-Vlahica. Prefață de Virgil Cândea. Ediție critică, traducere, introducere, note și indici de Dan Slușanschi, 1983, 457 p., 47 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

EUGENIU SPERANȚIA, **Cartea despre carte sau efloreșcența spirituală**, Îngrijirea ediției și Cuvînt introductiv de Octavian Chețan, 1984, 144 p., 7,25 lei.

* * * **Logica acțiunii. Studii**. Coordonator: Cornel Popa, 1983, 290 p., 12 lei.

REV. FILOS., XXXII, 1, P. 1—106, BUCUREȘTI, 1985
ISSN. 0034—8260

I. P. Informația c. 2717

45 504

Lei 30

I 8074

Revista de filosofie

DIN SUMAR

OLIVIA CLĂTICI, GEORGE RÎPEANU, Democraţie şi participare

ELENA GHEORGHE, Vocaţia umanistă a ştiinţei

VASILE POPESCU, Democraţia socialistă şi controlul social

IOANA SMIRNOV, GEORGETA MARGHESCU, Personalitate şi cultură : dimensiuni ale procesului de enculturaţie

FLORIN DRUŢĂ, Hermeneutica filosofică : orizont problematic şi exigenţe interpretative

JANINA IANOŞI, Confruntări actuale în problematica utopiei

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

FLORIN DELEANU, O perspectivă semiotică asupra progresului în artă

ION FRĂŢILĂ, Caracteristici generale ale valorii

TUDOR GHIDEANU, Consonanţă şi legitate

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

PAGINI INEDITE

REPERE BIBLIOGRAFICE

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

2 *martie—aprilie* 1985

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale. Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii „Rompresfilatelia" — Departamentul Export-Import Presă. P.O. Box 12—201, telex 10370 prsfi r — București, 78104, Calea Griviței, 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa : Bd. Schitu Măgureanu, nr. 1, Sect. V, București, telefon : 15.71.83.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à Rompresfilatelia Département Export-Import Presse, P. O. Box, 12—201, telex 10376 prsfi r, Bucarest 78104, Calea Griviței 64—66.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

8074.

REVISTA DE FILOSOFIE

ULU. 2014

Tomul XXXII Nr. 2 1985

IAAI 2022

SUMAR

OLIVIA CLĂTICI, GEORGE RÎPEANU, Democrație și participare 111
ELENA GHEORGHE, Vocația umanistă a științei 118
VASILE POPESCU, Democrația socialistă și controlul social 123

CRONICA IDEILOR

IOANA SMIRNOV, GEORGETA MARGHESCU, Personalitate și cultură : dimensiuni ale procesului de enculturație 130
FLORIN DRUȚĂ, Hermeneutica filosofică : orizont problematic și exigențe interpretative 134
JANINA IANOȘI, Confruntări actuale în problematica utopiei 141

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

FLORIN DELEANU, O perspectivă semiotică asupra progresului în artă 146
ION FRĂȚILĂ, Caracteristici generale ale valorii 153
TUDOR GHIDEANU, Consonanță și legitate 162

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

* * * Seneca despre om, virtute și înțelepciune 169

PAGINI INEDITE

* * * În loc de cronică filosofică la : I. D. GHEREA — *Eul și lumea* 175

OPINII DESPRE CĂRȚI

DUMITRU GHEORGHIU, „Praxiologia formală" — un vast program de cercetare 187
PETRU IOAN, Teoria acțiunii și logica „a-teoretică" 190

REPERE BIBLIOGRAFICE

I. D. Gherea, *Eul și lumea*, 1984 (AL.B.) ; *Între antichitate și Renaștere*, 1984 (CONSTANTIN MARIN) Franz Brentano, *Geschichte der mittelalterischen Philosophie*, 1980 (ALEXANDRU BOBOC) ; * * * *Defensio Francisci Davidis*, 1983 (I.S. FIRU) ; *The Philosophy of Mathematics*, „The Monist" nr. 1/1984 (A. MIROIU). 196

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

A XVII-a Conferință națională a cercurilor studențești *(Al. Valentin)* ; Sesiune științifică (Iași) *(P.I.)* ; Scurte note și informări. 201

36486

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXII **№ 2** **1985 г.**

СОДЕРЖАНИЕ

ОЛИВИЯ КЛЭТИЧ, ДЖОРДЖЕ РЫПЯНУ, Деморкатия и участие 111
ЕЛЕНА ГЕОРГЕ, Гуманистическое призвание науки 118
ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Социалистическая демократия и общественный контроль 123

ХРОНИКА ИДЕЙ

ИОАНА СМИРНОВ, ДЖОРДЖЕТА МАРГЕСКУ, Личность и культура: масштабность процесса культуризации 130
ФЛОРИН ДРУЦЭ, Философская герменевтика: сфера проблематики и интерпретативные требования 134
ЖАНИНА ЯНОШИ, Актуальные дискуссии по проблематике утопии 141

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

ФЛОРИН ДЕЛЯНУ, Прогресс в искусстве с точки зрения семиотики 146
ИОН ФРЭЦИЛЭ, Общие характеристики ценности 153
ТУДОР ГИДЯНУ, Консонантность и закономерность 162

АФОРИЗМЫ, РАЗМЫШЛЕНИЯ

* * * Сенека о человеке, добродетелях и мудрости 169

НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ СТРАНИЦЫ: И. Д. ГЕРЯ 175

МНЕНИЯ О КНИГАХ

ДУМИТРУ ГЕОРГИУ, ,,Формальная праксиология'' — широкая программа исследования 187
ПЕТРУ ИОАН, Теория действия и ,,а-теоретическая'' логика 190

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ 196

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 201

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXXII N° 2 1985

SOMMAIRE

OLIVIA CLĂTICI, GEORGE RÎPEANU, Démocratie et participation 111
ELENA GHEORGHE, La vocation humaniste de la science 118
VASILE POPESCU, La démocratie socialiste et le contrôle social 123

LA CHRONIQUE DES IDÉES

IOANA SMIRNOV, GEORGETA MARGHESCU, Personnalité et culture : dimensions du processus d'enculturation 130
FLORIN DRUȚĂ, L'herméneutique philosophique : horizon problématique et exigences interprétatives 134
JANINA IANOȘI, Confrontations actuelles dans la problématique de l'utopie 141

NOTES PHILOSOPHIQUES

FLORIN DELEANU, Une perspective sémiotique sur le progrès en art 146
ION FRAȚILĂ, Caractéristiques générales de la valeur 153
TUDOR GHIDEANU, Consonance et légité 162

PENSÉES, MAXIMES, APHORISMES

* * * Sénèque au sujet de l'homme, de la vertu et de la sagesse 169

PAGES INÉDITES

* * *, Au lieu de chronique philosophique chez I. D. Gherea — *Le moi et le monde* . . . 175

OPINIONS SUR LES LIVRES

DUMITRU GHEORGHIU, „La praxiologie formelle"—un vaste programme de recherche 187
PETRU IOAN, La théorie de l'action et la logique „a-théorique" 190

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES 196

LA VIE SCIENTIFIQUE 201

DEMOCRAȚIE ȘI PARTICIPARE

OLIVIA CLĂTICI, GEORGE RÎPEANU

Una din marile prefaceri antrenate de revoluția și construcția socialistă în viața societății noastre este *transformarea omului în subiect activ al colectivității din care face parte*, implicarea și participarea sa pe un plan mult mai larg decît în orînduirile precedente la toate formele de activitate socială. Structurarea întregii vieți sociale pe temeiul proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție, deci statutul egal al tuturor cetățenilor ca proprietari ai avuției naționale generează și celelalte dimensiuni ale existenței lor : producători și beneficiari ai roadelor muncii sociale, și, în același timp, calitatea de participanți cu drepturi egale la întregul ansamblu de activități proprii societății noastre. Noul democratism, generat de proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, se conturează mai ales ca o *democrație participativă*, care, promovînd egalitatea deplină în drepturi a tuturor membrilor societății, statuează și drepturile lor de participare la zone largi ale activității economico-sociale, inclusiv la activitatea de conducere. *Participarea* se constituie astfel ca *dimensiune fundamentală, definitorie a democrației socialiste*, cu o valoare cosistemică a orîndurii însăși.

În literatura social-politică conceptul de participare este frecvent abordat asociat mai ales cu problematica conducerii, avîndu-se în vedere și analizîndu-se cu precădere prezența și activitatea cetățenilor în structurile democratice de conducere la locul de muncă, în plan teritorial sau macrosocial. După opinia noastră, această înțelegere este necesară, dar nu suficientă. Participarea la conducere în structuri larg democratice este rezultatul final al noilor relații sociale și politice din socialism și se construiește pe o gamă mai amplă de alte dimensiuni participative economico-sociale, culturale ce rezultă din însăși apartenența oamenilor muncii la societatea socialistă. În literatura noastră social-politică a fost avansat la un moment dat termenul de „participare de apartenență"*, dar nici autorul, nici alți cercetători nu au dezvoltat în continuare această idee, deși ea o merită din plin.

Ni se pare utilă dezvoltarea acestei idei, deoarece participarea membrilor societății la activitățile economico-sociale ține de însești legitățile construirii colectivelor umane ce presupun activități comune, dar natura participării, amploarea, tipurile de activități la care se participă sînt proprii fiecărei orînduiri, iar în cadrul ei se realizează diferențiat pentru diferite clase și categorii sociale în funcție de poziția lor în societate, de natura relațiilor ce se stabilesc între ele. Participarea este, în condițiile orînduirilor presocialiste, puternic marcată și limitată pentru cea mai mare parte a societății de relațiile sociale bazate pe inegalitate, inechitate și exploatare,

* Vezi Petre Pânzaru, *Conceptul de participare și democrația socialistă*, în vol. *Creșterea rolului conducător al partidului în procesul dezvoltării democrației socialiste în etapa actuală*, editat de I.S.P.S.P.N., 1972, p. 26.

este cantonată mai ales în sfera muncii, a producției de bunuri materiale, dar fără dreptul de a se implica în organizarea propriei munci, în valorificarea roadelor ei și, cu atît mai mult, în decizia privind dezvoltarea de ansamblu a societății. În capitalism nici măcar participarea la muncă nu mai este asigurată tuturor, pentru că aceasta ar presupune efortul societății pentru crearea de locuri de muncă, asigurarea dreptului la o pregătire de cultură generală și calificare profesională, care să-i permită fiecărui om o integrare activă în diviziunea socială a muncii, precum și participarea la distribuirea valorii nou create.

I. PARTICIPAREA — DIMENSIUNE FUNDAMENTALĂ A ÎNTREGII VIEȚI SOCIALE ÎN ȚARA NOASTRĂ

În condițiile socialismului participarea ne apare ca o funcție de sistem; ea este generată, potențată de însăși natura și structura acestuia și în același timp cerută organic de funcționarea lui. Participarea nu este o activitate oarecare, o realitate posibilă a sistemului economico-social socialist, ci însăși esența lui, elementul definitoriu. Participarea se distribuie pe toate palierele vieții sociale și implică buna lor funcționare. Ea implică, în primul rînd, *participarea la viața economică* — fundamentată pe deținerea în comun a proprietății socialiste, pe garantarea unui loc de muncă —, participarea cu drepturi și obligații egale la muncă și la organizarea muncii în cadrul structurilor democratice, la distribuirea, în funcție de principiile eticii și echității socialiste, a părții din valoarea nou creată ce revine colectivului respectiv. Se detașează apoi *participarea la viața politică*, la elaborarea, promovarea și realizarea politicii interne și externe a statului, *participarea la promovarea sistemului socialist de valori, la afirmarea și dezvoltarea culturii și spiritualității românești.*

Participarea ne apare astfel ca o realitate socială cosubstanțială democrației socialiste, structurilor politice fundamentale ale societății socialiste. Dar participarea nu este un dat automat al noilor realități economico-sociale. Înscriindu-se în paleta largă a raportului dialectic general-particular, gradul de adîncime, diversitatea și calitatea participării se structurează diferit în funcție de capacitatea forței politice conducătoare, a partidului revoluționar al clasei muncitoare de a construi structurile participative, sistemul instituțional, climatul social și nivelul împlinirii personalității umane care să permită, să stimuleze și să educe participarea. De aceea, participarea oamenilor muncii la activitatea economico-socială și politică de conducere se realizează în mod diferențiat nu numai de la o țară socialistă la alta, dar chiar în cadrul aceleiași țări, în diferite etape istorice, în funcție de împlinirea și maturizarea de ansamblu a orînduirii socialiste, iar în plan individual, în funcție de competență, maturitate politică, grad de interes, etc. Construirea socialismului fiind un proces, o succesiune dialectică de acte și procese revoluționare, și participarea oamenilor muncii la viața economico-socială — sub raportul structurilor și al conținutului — constituie un proces dialectic, de-a lungul căruia cadrul organizatoric se perfecționează, conținutul participării devine tot mai bogat, antrenează noi zone ale realității sociale, devine tot mai amplu, mai apropiat tuturor și fiecăruia în parte, evoluînd spre autoconducerea poporului muncitor unic.

În țara noastră, prin preocuparea și grija permanentă a partidului, prin elaborările teoretice și strategice de largă deschidere ale secretarului

general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, a fost creat un sistem original de participare a oamenilor muncii la împlinirea și perfecționarea tuturor domeniilor vieții societății socialiste ; participarea este o realitate, o componentă esențială a sistemului nostru de valori.

În domeniul economic, oamenii muncii sînt deținători ai proprietății asupra mijloacelor de producție — în cele două forme fundamentale ale ei — de stat și cooperatistă. Această calitate de proprietari ai unei importante părți a avuției naționale statuează pentru cetățeni dreptul de a ocupa un loc de muncă potrivit pregătirii și capacității lor, de a se pregăti pentru activitatea profesională, de a beneficia de toate avantajele statutului lor social. Deși participarea la activitatea productivă, munca, este un dat comun tuturor orînduirilor sociale, în socialism ea capătă semnificații noi, deoarece vizează nu numai simpla activitate de asigurare a existenței și perpetuare a speciei, ci implică și elementul de conștiință, conștiința de proprietar, angajarea și responsabilitatea pentru progresul general al patriei.

Participarea oamenilor muncii la dezvoltarea și fructificarea proprietății socialiste a dobîndit noi implicații prin participarea cu cote-părți la fondul de dezvoltare al întreprinderilor, cote-părți care pot însuma pînă la 30 la sută din fondurile generale ale fiecărei unități economice. Drepturile și obligațiile ce decurg din această nouă calitate, structurate de principiile noului mecanism economico-financiar, vor genera în perspectivă o consolidare a solidarității și responsabilității oamenilor muncii pentru valorificarea bazei tehnico-materiale de producție. Capătă accente noi însăși relația proprietar-organizator al producției, producător-beneficiar, în sensul că prevederea legală potrivit căreia oamenii muncii au dreptul de a participa la organizarea și conducerea producției, precum și dreptul de a controla modul în care conducerea administrativă gestionează această producție, definesc însuși dreptul proprietarului de a-și gospodări avuția. Interesul oamenilor muncii pentru buna gestiune a unităților economice se constituie atît ca grijă pentru sporirea avuției naționale, de care depind și veniturile și bunăstarea lor, cît și ca interes nemijlocit pentru fructificarea unor investiții personale. Omul intră într-o nouă și originală relație cu sine însuși : el este coparticipant la proprietatea generală, a întregului popor, din care o parte a fost dată spre gospodărire și fructificare colectivului în care lucrează și, totodată, este proprietarul unei părți din baza materială a întreprinderii, constituită din cotele-părți de participare, dar tot el este și participant la buna organizare a muncii și la realizarea producției, precum și la beneficii. Legiferarea măsurii preconizate în *Raportul* prezentat de secretarul general al partidului la Congresul al XIII-lea, ca penalizările să fie suportate din fondul de participare la beneficii a oamenilor muncii este de natură să întărească grija și răspunderea pentru proprietatea obștească, să statueze participarea egală atît la cîștig cît și la pierdere. „Considerăm — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — că în acest fel se va stimula cointeresarea colectivelor din întreprinderi în îndeplinirea exemplară a sarcinilor de plan, creșterea veniturilor unităților economice și, în funcție de acestea, a părții variabile ce revine oamenilor muncii din fondul de beneficii" [1].

Participarea la deținerea proprietății și la producție generează și postulează și participarea la conducerea economiei și a întregii activități

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1984, p. 30.

sociale. Democrația economică statuează drepturile proprietarilor și producătorilor de a participa la organizarea și conducerea producției în temeiul principiului autogestiunii și autoconducerii muncitorești. Introducerea contractului angajament, în temeiul Legii 3/1983, are un aport deosebit la consolidarea autoconducerii muncitorești și autogestiunii economico-financiare, la creșterea răspunderii colectivelor de oameni ai muncii, a organelor colective de conducere la gospodărirea judicioasă și eficientă a bunurilor încredințate, la apărarea proprietății întregului popor, la îndeplinirea exemplară a sarcinilor prevăzute în planul național unic de dezvoltare economico-socială. Colectivelor de oameni ai muncii li se încredințează o parte a avuției întregului popor, „în vederea exercitării nemijlocite a prerogativelor și răspunderilor ce decurg din calitatea oamenilor muncii de proprietari, producători și beneficiari, potrivit principiilor autoconducerii muncitorești și autogestiunii economico-financiare", iar colectivul de oameni ai muncii „își asumă răspunderea pentru gospodărirea și dezvoltarea patrimoniului încredințat" [2].

Democrația economică socialistă se împlinește, pe un plan superior, prin instituționalizarea adunărilor generale ale oamenilor muncii, ca formă superioară de conducere a activității unităților socialiste, precum și a consiliilor oamenilor muncii, ea conferă participării la viața economică dimensiunea puterii decizionale, îngemănarea cu puterea politică, semnificația superioară politică a autoconducerii și autogestiunii muncitorești. Nu putem să nu consemnăm faptul că în această zonă se ridică multe aspecte teoretice și practice care nu pot să scape atenției și preocupărilor cercetării : raportul dintre proprietatea întregului popor și cea cooperatistă, statutul dublu de proprietar al unor categorii de oameni ai muncii, necesitatea unor reglementări juridice privind circulația proprietății rezultată din cotele părți de participare la constituirea fondului de dezvoltare al întreprinderilor și altele. În același timp, se impune să observăm că amploarea și acțiunea participării individului la viața economică — în sensul de angajare și conducere a producției, de valorificare la cote superioare a bazei materiale de producție —, țin atît de nivelul său de conștiință și înțelegere cît și de asigurarea funcționării optime a structurilor economice, de respectarea — pe toate treptele ierarhiei — a legiferărilor și statuărilor angajării economice.

În reflectarea ei pe plan social, participarea creează cadrul organizat pentru ca oamenii muncii să poată beneficia de toate avantajele pe care le creează sistemul socialist. Sînt relevante, din acest punct de vedere, prevederile programatice ale Congresului al XIII-lea al partidului, care preconizează „realizarea unei noi calități a muncii și a vieții întregului popor" [3] și prevăd creșterea volumului produselor de consum, perfecționarea în continuare a asistenței sanitare, creșterea populației ocupate, deci crearea de noi locuri de muncă, reducerea săptămînii de lucru, asigurarea unor condiții bune de locuit pentru fiecare persoană, creșterea cheltuielilor sociale la 13.000 lei pe familie, în 1985, pregătirea forței de muncă în raport cu prevederile programului de dezvoltare a fiecărei ramuri etc.

[2] Decret privind aprobarea conținutului contractului-angajament pentru întreprinderi centrale, ministere, alte organe centrale și comitete executive ale consiliilor populare județene și al municipiului București, precum și a conținutului-angajamentelor individuale, în „Scînteia" din 5 octombrie 1983.

[3] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 16.

Din ansamblul acestor prevederi cele mai importante ni se par cele referitoare la pregătirea forței de muncă, element cu largi implicații pe plan economico-politic. Munca fiind principala dimensiune existențială a omului, pregătirea pentru muncă, la nivelul actual de tehnicitate și specializare, vizează direct integrarea socială a persoanei umane, sporirea capacității sale de a acționa ca subiect activ al vieții economice și social-politice. Este, în ultimă instanță, potențată aici însăși dezalienarea persoanei umane. Realizarea, în perspectivă, a generalizării învățămîntului de 12 clase se va implica de asemenea în acest proces de integrare socială. În condițiile cînd mobilitatea socială pe verticală s-a încetinit, cînd se ajunge la o anumită stabilitate a proporțiilor dintre clase, aspirațiile sociale se leagă tot mai mult de perfecționări ale muncii și existenței pe orizontală, de intelectualizarea tuturor activităților, învățămîntul și pregătirea profesională avînd aici un rol decisiv. Se creează astfel condiții pentru un acces mai larg la cele mai înaintate valori ale creației spirituale, ale științei și tehnicii, pentru ceea ce am putea numi *participare la cultură*. Masele largi de oameni ai muncii se pot apropia de cele mai înaintate valori ale culturii și le însușesc cu rezultate pozitive pentru înfrumusețarea existenței lor, dar și pentru sporirea gradului lor de participare la întreaga viață economico-socială. Relația este însă și de o altă factură; participarea oamenilor muncii la întreaga viață economico-socială, accesul la știință și cultură, le dezvoltă capacitățile creatoare, le potențează participarea la știință și cultură nu numai în ipostaza de „consumatori", ci și ca creatori de valori în știință și cultură.

Participarea oamenilor muncii *la viața politică* se realizează în structurile ample ale sistemului instituționalizat al democrației socialiste din țara noastră. Așa cum precizează documentele Congresului al XIII-lea: „Dispunemde un larg cadru democratic unic în felul său. Consiliile oamenilor muncii și adunările generale — organe de conducere ale proprietarilor, producătorilor și beneficiarilor din întreprinderi și instituții — consiliile județene, consiliile naționale și congresele oamenilor muncii din industrie, agricultură, învățămînt, știință, cultură, asigură participarea organizată a maselor largi la conducerea activității economico-financiare a întregii noastre societăți socialiste" [4]. Întreaga viață politică a țării se fundamentează pe această largă participare democratică la conducere.

Participarea la conducerea societății, la viața politică în general se realizează atît în forme directe cît și reprezentative. Ceea ce se cere însă subliniat este tocmai *procesul de amplificare continuă a formelor de participare directă* a oamenilor muncii la conducere, împletirea formelor de participare directă cu cele reprezentative în favoarea primelor.

Conștiința participativă se structurează și se amplifică pe măsura adîncirii participării însăși, ca un rezultat al practicilor sociale democratice, dar, în același timp, condiționează și potențează participarea indivizilor la viața socială pe multiple planuri. Înțelegem prin *conștiința participativă* acea *dimensiune a conștiinței socialiste*, acel dat cosubstanțial care *generează și implică atitudinea de angajare și responsabilitate a indivizilor și colectivelor în raport cu dezvoltarea și apărarea proprietății socialiste, calitatea și eficiența muncii, aplicarea normelor eticii și echității socialiste, asigurarea conținutului și a funcționalității structurilor democratice de conducere, atașamentul pentru orînduirea socialistă, pentru partidul comunist și politica lui, dragostea dusă pînă la puterea de sacrificiu pentru patrie și apă-*

[4] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 41.

rarea ei, mîndria pentru trecutul de luptă bogat şi valorile materiale sau spirituale create de popor de-a lungul istoriei.

Conştiinţa participativă se îngemănează strîns cu formarea şi dezvoltarea *disciplinei* şi *responsabilităţii sociale*. Aşa cum arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu la Conferinţa organizaţiei de partid din municipiul Bucureşti : „Trebuie să înţelegem bine dialectica între participare şi democraţia largă şi între ordine şi disciplină. Aceste două lucruri se condiţionează reciproc şi creează un tot al sistemului democraţiei muncitoreşti revoluţionare care asigură mersul ferm al partiei nostre înainte spre comunism" [5].

II. O PROPUNERE DE SISTEMATIZARE A PROBLEMEI

Analiza fenomenului social al participării relevă necesitatea abordării problemei pe mai multe planuri.

Pot fi, astfel, distinse :

a) *Domeniile sau formele participării*. Ele se referă la subsistemele şi palierele vieţii sociale în zona cărora se desfăşoară participarea :

1. Participarea la viaţa economică, în toate manifestările ei : proprietate, producţie, conducere, repartiţie, schimb, consum etc. Ea se realizează, în primul rînd, prin adunarea generală a oamenilor muncii. Remarcăm, de asemenea, că modalităţile democratice de elaborare a planurilor de dezvoltare economico-socială, la nivelul unităţilor de producţie, teritorial şi naţional, conferă participării la conducerea vieţii economice dimensiuni mai ample, la toate nivelele ierarhice. De asemenea, funcţionarea organismelor democratice — congrese, conferinţe, consfătuiri ale oamenilor muncii din diferite domenii de activitate, soldate cu hotăriri ce devin ogligatorii pentru organele de stat şi pentru organismele cu activitate permanentă constituite de acestea — antrenează printr-un original mecanism reprezentativ participarea unor categorii largi de oameni ai muncii la conducerea vieţii economice.

2. Participarea la viaţa politico-obştească în cadrul organizaţiilor de masă şi obşteşti. Ea se realizează în structuri politice şi obşteşti diferite (partid, sindicate, mişcarea de femei, U. T. C., U. A. S. C., O. D. U. S., Crucea Roşie etc., participări la Tribuna democraţiei etc., precum şi în structuri politico-statale — consilii populare, Marea Adunare Naţională —, incluzînd şi participarea la activităţile de desemnare prin alegeri a organismelor democratice reprezentative). Este implicată aici, pe multiple planuri, participarea la elaborarea şi realizarea întregii politici interne şi externe a statului, dar şi participarea la activităţile gospodăreşti iniţiale de consiliile populare, la viaţa localităţii de domiciliu, la activităţile asociaţiilor de locatari etc.

3. Participarea cultural-informaţională. Ea este legată de frecventarea instituţiilor şcolare şi a instituţiilor de cultură, de preocuparea pentru însuşirea culturii generale şi profesionale. Funcţie de gradul de pregătire şi interes ale individului şi de locul său în diviziunea socială a muncii, ea vizează aproprierea de către individ a informaţiei economice, profesionale, a celei privind viaţa politică şi cetăţenească, a informaţiei din domeniul ştiinţei, filosofiei, artei, literaturii etc.

[5] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la Conferinţa organizaţiei de partid a municipiului Bucureşti*, Bucureşti, Edit. politică, 1984.

b) *Nivelele și gradele participării*, indică modul de angajare a individului în structurile participative :

1. Gradul de conștientizare a necesității și posibilității participării poate genera tipuri diferite de comportament participativ : creativ, activ formal sau, în absență, să genereze un comportament neparticipativ etc. El se implică de asemenea în intensitatea și nivelul participării, care poate viza cadrul global societal, la nivelul intereselor generale ale societății, al colectivităților de muncă, teritorial-administrative sau de grup.

2. Gradul de satisfacție al participării poate fi foarte mare (ceea ce indică un interes deosebit și generează o frecvență și o intensitate sporită a participării), mare, mijlociu sau, pur și simplu, să cedeze locul unui anumit grad de insatisfacție — evident cu repercursiuni nemijlocite asupra participării, în sensul restrîngerii și descurajării ei.

3. Gradul de conștientizare, socializare și satisfacție sînt corelate nemijlocit cu dimensiunea temporală a participării. Evident că frecvența participării nu ne spune totul, dacă nu avem în vedere și gradul ei de intensitate.

4. Gradul de interes pentru o problemă, o zonă a activității sociale determină măsura angajării individului într-o activitate participativă.

c) *Factorii participativi cu efect stimulant sau inhibant* asupra individului se înscriu pe o grilă de mare diversitate : sociali, profesionali, economico-organizatorici, culturali, religioși, educaționali, de personalitate, de sănătate, demografici, morali sau factori ce vizează timpul liber și modalitățile de utilizare a lui. Acești factori țin de organizarea generală a societății, de climatul social-politic, dar nu acționează fără o strînsă corelație cu o serie de factori și date strict individuale ale persoanei.

1. Factorii societali țin de elaborarea marilor strategii ale dezvoltării economico-sociale, de obiectivele pe care le formulează și de modalitățile prin care se adresează individului în vederea antrenării lui la realizarea lor.

2. Factorii profesionali se structurează în funcție de profesie, de specificul muncii (repetitivă, creativă, mixtă), de posibilitățile de afirmare și promovare pe care le oferă, precum și de cantitatea de informație nouă și frecvența pe care o cere pentru îndeplinirea în bune condițiuni a activității.

3. Factori organizatorici vizează în primul rînd organizarea și funcționarea structurilor democratice de conducere (adunarea generală a oamenilor muncii și consiliului oamenilor muncii), precum și modul de organizare și circulație a informației la nivelul colectivelor de muncă. Aici se implică și nivelul tehnic al producției, factorii ergonomici, viteza de aplicare a invențiilor și inovațiilor, rigurozitatea organizării întrecerilor socialiste, controlul și autocontrolul asupra bunului mers al populației, aptitudinile și cerințele individuale etc.

4. Factorii politico-ideologici înglobează apartenența politică și calitatea activității în organizațiile politice, conștientizarea de către individ a necesității și oportunității participării în respectivele structuri, interesul (general, colectiv, personal) față de participare, aptitudinile politico-ideologice și organizatorice pentru participare, puterea de convingere a organizatorilor acestei activități.

5. Factorii educaționali și culturali ai participării țin atît de cultura generală a individului cît și de climatul cultural din colectivele de muncă sau unitățile administrativ-teritoriale. Ei vizează de asemenea familia cu toată

gama de atribute care o definesc, statutul social al familiei, statutul individului în cadrul familiei, școala — avînd în vedere aici nivelul de pregătire școlară al individului precum și înrîurirea pe care a avut-o și o are aceasta asupra formării spiritului participativ. Factorii culturali se corelează cu cei educaționali, dar țin de nivelul informării și al interesului pentru problemele de știință, filosofie, ideologie, artă etc.

6. Factorii religioși, deși în mod structural nu ar mai trebui să se implice în viața societății socialiste, nu pot fi neglijați cel puțin pentru etapa pe care o parcurgem.

7. Factorii de personalitate și morali implică temperamentul, caracterul, aptitudinile etc., precum și o serie de elemente ce țin de atitudinea individului față de muncă, colectivul de muncă, față de proprietate, societate, stat, națiune, lume, precum și față de sine.

8. Factorii de sănătate definesc o stare foarte bună, bună, slabă sau rea a sănătății și se repercutează asupra ansamblului factorilor individuali ce determină intensitatea participării sau restrîngerea ei. Ei se corelează cu cei demografici, de vîrstă, sex, stare civilă etc.

9. Timpul liber nu este deloc ultimul element, implicat în determinarea participării. El este funcție de profesie, stare civilă, domiciliu etc., și, la rîndul său, poate fi ocupat cu activități de perfecționare a pregătirii profesionale, politico-obștești, cultural-educative, de odihnă și relaxare sau altele.

Diferitele aspecte și implicații ale participării rămîn, evident, o problemă teoretică deschisă. Am încercat să oferim un temei de discuții în speranța că se va bucura din partea altor cercetători de o elaborare mai complexă, mai operațională.

Cîteva elemente cu caracter concluziv se cer însă rezumate : a) în condițiile socialismului, natura orînduirii, structurile economico-sociale specifice generează un grad superior de participare a oamenilor muncii la toate activitățile economico-sociale, inclusiv la conducerea politică. Socialismul beneficiază de o bază materială ce nu pune limite participării, ci dimpotrivă o stimulează ; b) participarea nu se structurează însă automat și liniar, ci în funcție de etapa pe care o parcurge socialismul în fiecare moment istoric și de preocuparea factorilor de conducere politică pentru crearea cadrului optim al unei largi participări a maselor la viața economico-socială, de nivelul politic și conștiința participativă a membrilor societății ; adîncirea participării este un proces ce se derulează de-a lungul întregii perioade de înfăptuire a revoluției socialiste ; c) participarea este condiționată și influențată de o multitudine de factori obiectivi și subiectivi care se cer identificați, stimulați sau anihilați pentru a realiza un optimum de participare.

VOCAȚIA UMANISTĂ A ȘTIINȚEI

ELENA GHEORGHE

Condiția umană contemporană este tot mai pregnant marcată de mutațiile rapide și profunde care se produc în domeniul științei și tehnicii, ale căror rezultate pătrund în toate sferele vieții societății și ale individului uman. Noul statut al științei moderne este configurat de transformarea aces-

teia într-o forță de producție nemijlocită (ca urmare a expansiunii funcțiilor sale cognitive și a celor aplicative), de legătura sa strînsă cu tehnica, precum și de implementarea rezultatelor descoperirilor științifice în domenii tot mai vaste ale economiei, politicii, conducerii societății, ale culturii etc.

Proliferarea și penetrarea intensă a științei în viața societății, datorită afirmării revoluției științifico-tehnice, modifică esențial și natura raportului om-știință-tehnică, conferindu-i determinări calitative noi; fără însă ca acest raport să se situeze vreodată deasupra unor realități economico-sociale-politice concrete, care determină în ultimă instanță modalitatea de utilizare a rezultatelor științei, ca și aplicarea tehnologiilor celor mai avansate. Rolul social al științei și tehnicii în condițiile acțiunii revoluției științifico-tehnice nu se poate exercita în afara *factorului uman*, în calitatea sa *de creator* (inspirator), *de agent* care pune în aplicare rezultatele științei, precum și de *beneficiar al cuceririlor științei și tehnicii*. Cu atît mai mult, aplicarea în practică a rezultatelor cunoașterii științifice nu se poate dispensa de factorul uman, care se constituie ca un termen mediu viu, ca un liant între știință și tehnică. Tocmai aceste elemente ale relației organice dintre om-știință-tehnică îndeamnă la *evaluarea finalității și responsabilității sociale și umane a științei și tehnicii în funcție de măsura și gradul în care rezultatele lor contribuie la perfecționarea condiției umane*, la progresul social uman, la prosperitatea fiecărui membru al societății în parte.

Din perspectiva relației care se instituie între om, știință și tehnică se poate aprecia că *umanismul unei societăți este determinat de măsura în care știința și tehnica sînt umanizate*, de gradul în care de aceste cuceriri ale minții omenești beneficiază toți membrii societății, nu doar o minoritate.

Revoluția socialistă prin schimbările radicale declanșate și înfăptuite la nivelul relațiilor și structurilor economice, sociale, politice, culturale produce o mutație profundă și în sfera raportului omului cu știința și tehnica, omul fiind în societatea socialistă, pentru prima oară, valoarea-scop și obiectiv fundamental al întregii edificări social-istorice.

Întreaga politică a partidului și statului nostru în domeniul dezvoltării economico-sociale reprezintă o mărturie vie a înțelegerii profund umaniste a traducerii în viață a obiectivelor construcției socialiste, în condițiile afirmării puternice a revoluției științifice și tehnice ca o trăsătură definitorie a epocii contemporane.

În perioada care a urmat Congresului al IX-lea al Partidului Comunist Român, întreaga viață economico-socială a țării a cunoscut adînci prefaceri revoluționare. Din perspectiva rolului și locului științei în societatea socialistă românească, cincinalele revoluției științifico-tehnice, precum și adoptarea la cel de-al XII-lea Congres al P. C. R. a Programului de cercetare științifică, dezvoltare tehnologică și introducere a progresului tehnic constituie dovezi elocvente ale pătrunderii puternice a revoluției științifico-tehnice în practica construcției socialiste în țara noastră, a măsurii în care știința, tehnica, cultura sînt utilizate în toate domeniile vieții sociale, în procesul de umanizare a vieții, a omului în ultimă instanță.

Un pas înainte pe magistrala construcției socialiste îl reprezintă Directivele Congresului al XIII-lea al Partidului Comunist Român, care înscriu printre sarcinile de bază ale cincinalului 1986—1990 afirmarea și mai intensă a revoluției științifico-tehnice în întreaga noastră societate : „Se va acționa ferm — se subliniază în aceste Directive — pentru aplicarea în producție

a celor mai noi cuceriri ale revoluției tehnico-științifice, factor hotărîtor al dezvoltării și perfecționării producției materiale, al asigurării progresului multilateral al întregii societăți". În condițiile actualei etape de construcție a societății socialiste multilateral dezvoltate, vocația umanistă a științei și tehnicii se realizează efectiv prin faptul că ele nu servesc doar la sporirea eficienței economice, la creșterea economică, ci sînt chemate să contribuie la realizarea obiectivului principal al societății noastre : asigurarea progresului multilateral și armonios al întregii vieți economico-sociale, realizarea progresului în toate sferele vieții societății, ceea ce va permite împlinirea personalității umane pe multiple planuri.

Prestigiul social deosebit de care se bucură știința și tehnica în societatea noastră, rolul lor fără precedent sînt evidențiate de aceste *Directive* prin sublinierea necesității pătrunderii în condinuare a științei și tehnicii moderne în toate sferele activității sociale. În cincinalul următor societatea noastră va intra într-o fază nouă, superioară a progresului său economico-social. Accentul pus pe *factorii calitativi* în toate domeniile de activitate, începînd cu productivitatea muncii sociale, ridicarea nivelului tehnic și calitativ al producției, reducerea consumurilor de materii prime, combustibil și energie electrică, creșterea gradului de valorificare a materiilor prime, modernizarea continuă a agriculturii și vizînd, deopotrivă, creșterea calității vieții constituie dovezi elocvente ale direcțiilor concrete în care progresul științei și tehnicii este chemat să acționeze. Tocmai în vederea potențării continue a rolului științei și tehnicii, cercetarea științifică trebuie să contribuie mai mult decît pînă acum la promovarea progresului tehnico-științific în cele mai variate domenii de activitate.

Politica partidului nostru în domeniul științei și tehnicii este inspirată de principii profund umaniste, în virtutea cărora atît știința cît și tehnica sînt valori culturale și factori de civilizație (nu simple instrumente de supunere a naturii sau a omului de către om). Atît știința cît și tehnica — în concepția umanistă, revoluționară, a partidului nostru — sînt chemate să contribuie la dezvoltarea plenară ca capacităților creatoare ale fiecărui membru al societății noastre, la eliberarea lui de forțele stihinice ale naturii, societății și ale propriei sale naturi.

Prin afirmarea revoluției științifico-tehnice în condițiile construcției socialiste, știința devine principalul element propulsor al progresului ; are loc o expansiune fără precedent a capacităților cognitive și aplicative ale științei, *socializarea largă* a valorilor ei. Rezultatele științei sînt valorificate nu numai în procesele de producție (prin mijlocirea tehnicii), ci și în domeniul activităților sociale, politice, în administrație, în diferite sfere ale culturii. Așa cum preciza cu clarviziune secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, viitorul societății noastre este de neconceput în afara științei moderne, în afara dezvoltării ample a învățămîntului și culturii în general.

În societatea noastră, *știința își potențează necontenit capacitățile transformatoare, civilizatoare, revoluționare*, întrucît aceste capacități se exercită nu numai în raport cu transformarea naturii, ci și în domeniul perfecționării vieții sociale (a praxisului social), ca și în transformarea omului (a agentului care înfăptuiește transformările revoluționare). De aceea, actuala etapă a dezvoltării societății socialiste românești ridică exigențe noi în fața științei, reclamă nu numai sporirea forței sale explicative, des-

criptive, analitice, dar și a capacității sale de a oferi soluții precum și exercitarea mai puternică a capacității sale prospective. În acest sens, *Programul de cercetare științifică, dezvoltare tehnologică și introducerea progresului tehnic* reprezintă o înfăptuire unică și profund originală prin amploarea obiectivelor trasate, prin locul pe care îl deține și prin rolul exercitat de toate științele în ansamblul dezvoltării economico-sociale.

Perspectiva științifică, revoluționară despre lume și viață îngemănată cu idealurile umaniste ale partidului nostru generează o nouă viziune cu privire la *raportul omului cu mediul tehnic al civilizației contemporane*. Socialismul este capabil și trebuie să realizeze adaptarea tehnicii la om și nu a omului la tehnică. Această exigență presupune în fapt exercitarea capacității societății noastre de *a dirija și deci de a stăpîni progresul științei și al tehnicii, de a-l planifica și prefigura, de a-l orienta în beneficiul întregii societăți*, al fiecărui membru al ei în parte. Directivele Congresului al XIII-lea al partidului, care prefigurează direcțiile principale ale evoluției științei și tehnicii pînă în anul 2 000, constituie o dovadă elocventă a maturității societății noastre, a capacității sale de a oferi „*o alternativă umană a civilizației tehnice*". Această alternativă se realizează prin introducerea progresului tehnic și științific în tot mai multe domenii ale activității economico-sociale, printr-o echilibrată și armonioasă repartizare a forțelor de producție pe întreg teritoriul țării, printr-o exploatare rațională și eficientă a resurselor naturale, prin protejarea mediului natural, dar și prin garantarea accesului tuturor membrilor societății la rezultatele științei și la mijloacele tehnicii moderne. Dar pentru ca membrii societății noastre să beneficieze de rezultatele științei și tehnicii moderne este necesară ridicarea continuă a nivelului lor cultural și de pregătire profesională. O condiție a stăpînirii de către o societate a progresului științei și tehnicii o reprezintă calificarea corespunzătoare a forței de muncă în vederea aplicării în practică a rezultatelor cunoașterii omenești în beneficiul întregii colectivități, a tuturor membrilor societății.

Statutul radical schimbat al oamenilor muncii în societatea noastră (calitatea lor de proprietari, producători și beneficiari), le conferă calități noi și în ipostaza de agenți făuritori ai progresului. Pe măsura dezvoltării și perfecționării relațiilor de producție și a celor sociale, omul devine concomitent „*producător*" („creator de progres") dar și *beneficiar* al progresului. Știința și tehnica amplifică necontenit calitatea omului de producător-creator de progres, iar progresul științific și tehnic realizat în coordonatele societății socialiste (în condițiile desființării inegalităților sociale, economice, politice, naționale dintre membrii societății) potențează și calitatea omului de beneficiar al acestui progres.

În societatea noastră, în etapa actuală, științele sociale se bucură de un prestigiu deosebit, ele fiind chemate să contribuie la perfecționarea praxisului social. În acest sens, Directivele trasează sarcini concrete științelor sociale. „Științele social-politice vor adînci studierea legităților obiective ale făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării patriei spre comunism, aducîndu-și contribuția la perfecționarea organizării și conducerii întregii vieți economico-sociale, a democrației muncitorești și revoluționare, sintetizarea și generalizarea teoretică a experienței țării noastre în edificarea noii orînduiri, analiza aprofundată a problemelor lumii contemporane".

★

Utilizarea contemporană atît de contradictorie a rezultatelor ştiinţei şi tehnicii cu consecinţele de asemenea contradictorii pe care le poate avea această utilizare asupra omului pledează pentru ideea *sporirii continue a responsabilităţii sociale şi umane în aplicarea rezultatelor cunoaşterii omeneşti*. Ştiinţa şi tehnica nu trebuie să fie scopuri în sine, ci mijloace puse în slujba omului, a întregii societăţi. Aceste cuceriri ale minţii omeneşti nu trebuie să devină un „cancer" pentru corpul societăţii, aşa cum se întîmplă de multe ori în ţările capitaliste puternic industrializate, ci ele pot şi trebuie să fie izvoare dătătoare de viaţă, surse generatoare de progres la nivelul întregii societăţi. Rezultatele ştiinţei şi tehnicii nu trebuie să se întoarcă împotriva omului, a creatorului lor, ci să devină aliatele lui în lupta pentru continua perfecţionare a propriei sale condiţii.

Ştiinţa şi tehnica în condiţiile afirmării tot mai puternice a revoluţiei ştiinţifice şi tehnice şi ale succeselor înregistrate în construcţia socialistă dobîndesc *virtuţi umanizatoare tot mai pregnante* prin generalizarea aplicării rezultatelor lor pe scară tot mai largă, prin punerea cuceririlor lor în beneficiul întregii societăţii. Progresul ştiinţific şi tehnic devine treptat în socialism *un mijloc de amplificare a puterii omului asupra naturii, asupra mediului social*, dar el devine totodată şi *premisă şi condiţie a creşterii forţei spirituale a omului* (a îmbogăţirii vieţii sale interioare, a dezvoltării capacităţilor sale creatoare). Astfel se poate afirma că ştiinţa şi tehnica sînt umanizate, că ele îşi realizează vocaţia umanistă în măsura în care devin un mijloc pentru dezvoltarea omului pe toate planurile şi la scara întregii societăţi. Progresul ştiinţific şi tehnic îl poate degreva pe om de un lanţ întreg de servituţi prezente pe trepte mai puţin evoluate ale civilizaţiei umane şi astfel îl face disponibil pentru o dezvoltare multidimensională, creatoare şi armonioasă. Această „eliberare" a omului se produce şi în societăţile puternic dezvoltate industrial (datorită performanţelor deosebite ale ştiinţei şi tehnicii), dar transformarea în realitate a posibilităţii de împlinire a personalităţii umane la scara întregii societăţi are loc numai în acea societate care îşi face din om şi perfecţionarea sa obiectivul fundamental al întregii creaţii sociale.

Revoluţia socialistă creează atît condiţiile obiective cît şi pe cele subiective ale dezvoltării capacităţilor creatoare ale tuturor membrilor societăţii, prin desfiinţarea exploatării, a inegalităţilor de ordin social, economic, politic, naţional, de sex, prin aplicarea în viaţă a principiilor democraţiei socialiste şi ale umanismului socialist. Praxisul socialist, edificarea socialistă, prin caracterul său conştient şi ştiinţific, *îl pune pe om în situaţia de a se cultiva*, de a apela la valorile ştiinţei şi ale culturii pentru a-şi putea dezvolta capacităţile creatoare de care dispune. Astfel, *nevoia obiectivă de cultură* (cerinţa formulată de societate faţă de individ) este treptat dublată de *nevoia subiectivă de cultură* (de trebuinţa individuală de cultură a fiecăruia), pentru a răspunde cu competenţă sporită la solicitările nu numai din sfera muncii profesionale, ci deopotrivă şi din cele ale activităţii sociale, politice, culturale la care individul este chemat să participe.

Socialismul, în calitatea sa de „prima societate care se cultivă integral" este şi societatea care face un apel fără precedent la ştiinţă, cererea de ştiinţă fiind masivă în toate nivelurile creaţiei socialiste. Iar ştiinţa creată şi aplicată în beneficiul tuturor membrilor societăţii nu poate fi decît o ştiinţă umanizată.

DEMOCRAȚIA SOCIALISTĂ ȘI CONTROLUL SOCIAL

VASILE POPESCU

Între mijloacele de autoreglare — spontană și/sau conștientă — a oricărui sistem social, controlul ocupă un loc și rol privilegiat : prin multilateralitatea elementelor vieții sociale care-i constituie obiectul, prin profunzimea și importanța influențelor sale, prin diversitatea metodelor și procedurilor. Transformările revoluționare și cultural-tehnice ale epocii contemporane, datorită creșterii rolului factorului conștient implicat în organizarea colectivităților umane și a dezvoltării raționalității actului de conducere, au reliefat și mai mult valoarea controlului în cadrul sistemului social. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la deschiderea Colocviului privind problemele științei conducerii societății, „în toate orînduirile sociale s-a făcut simțită nevoia controlului și evidenței — realizate, desigur, în raport cu dezvoltarea pe care au cunoscut-o în perioada respectivă forțele de producție, societatea, în general. Cu atît mai mult astăzi, în condițiile uriașului progres al tehnicii — ca rezultat al revoluției științifice moderne — și ale complexității crescînde a sarcinilor ce se pun în opera de edificare a socialismului, problema controlului și a evidenței devine esențială pentru a realiza o conducere adecvată, cu rezultate bune, a activității economico-sociale" [1]. Constituind o problemă de interes major a practicii de construcție a noii orînduiri, controlul social este, totodată, o temă de cercetare deosebit de importantă în politologie, antropologie, sociologie, știința dreptului, etică, și în general, în filosofia socială, o temă în care raportul teorie-practică este dintre cele mai relevante.

1. CONTROLUL SOCIAL CA FUNCȚIE A CONDUCERII SOCIETĂȚII

Problema controlului social este, în primul rînd, o problemă de conducere și organizare a sistemului general al comunității ; ea se reduce, în ultimă instanță, la modul în care se realizează și la mijloacele prin care se înfăptuiește armonizarea efectivă a funcțiilor principale ale întregului, prin alăturarea unor părți deosebite, cu interese și nevoi separate etc. Rezumînd, pînă la apariția marxismului, s-au impus în filosofia socială două idei fundamentale : a) necesitatea imperioasă a controlului în orice comunitate umană stabilită și b) realizarea lui prin constrîngerea „legislativă" (am folosit ghilimelele, întrucît problema legii este divers abordată). Ele erau implicate însă în viziuni idealiste asupra mersului istoriei, viziuni lipsite de capacitatea de a discerne factorii determinanți reali.

Marx și Engels, iar apoi Lenin au repus problema conducerii și controlului social pe bazele practicii reale a oamenilor, înlăturînd teoriile despre natura umană abstractă, „bună" sau „rea", și subordonînd formele de asociere umană nevoilor materiale, într-un proces de diferențiere de clasă pe baza unor interese specifice. În scrieri rămase fundamentale ei au demonstrat că, în orînduirile bazate pe inegalitate economică și de clasă, constrîngerea instituțională, și mai ales constrîngerea legii și a statului nu sînt altceva decît „modalități sociale de reprimare", „mijloace pentru îngenun-

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7. București, Edit. politică, 1973, p. 46—47.

chierea și exploatarea clasei asuprite", „o organizare specială a forței, o organizare a violenței în vederea reprimării unei anumite clase"; în aceste orînduiri controlul social se exercită, așadar, în *favoarea* menținerii neștirbite a structurii dominate de dependență materială și de inechitate, echivalînd cu o constrîngere și limitare a potențelor creatoare, și tinzînd să impună un conformism conservator absolut. *Exterioritatea* controlului social constituie trăsătura lui caracteristică în societățile veacului trecut, dominate de exploatare și asuprire; nu este vorba de faptul că teoria a abordat într-o măsură insuficientă problema *interiorizării*; practica însăși nu putea să ofere suficiente exemple de transformare a obligației juridice în datorie morală.

Teoriile din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea și din secolul al XX-lea au diversificat însă mult problema controlului social, aducînd noi teze în cîmpul său de aplicare. În acest sens, de pildă, merită a fi amintite contribuțiile conceptuale ale lui É. Durkheim (care, și în strînsă legătură cu elaborarea unei „științe a moravurilor", accentuează aspectul *interiorizării* ca efect al presiunii normative), ale lui J. Dewey (prin legarea problemei controlului de funcțiile principale ale educației), ale lui T. Parsons (în a cărui concepție acțiunea de reechilibrare a controlului social, în raport cu devianțele disfuncționale, joacă un rol esențial), ale diverșilor cercetători în domeniul teoriei conducerii (la început, doar conducere economică), de la Fayol și Taylor, pînă la W. G. Scott și R. H. Maynard, precum și unele dezvoltări datorate psihanalizei.

Problema conducerii și a controlului social se pune însă, din perspectiva unității indisolubile dintre teorie și practică, abia odată cu edificarea societății socialiste. Formarea unui nou tip de stat, a unui nou tip de justiție, a unor noi instituții, afirmarea unei structuri diferite de motivații, dezvoltarea unui cadru optim relațional și educațional etc. au stimulat cercetări complexe, fundamentale și aplicative, asupra tuturor funcțiilor procesului de organizare și reglare a sistemului social.

Ceea ce frapează pe un cercetător care încearcă să asimileze o bibliografie fundamentală în problema *controlului social* este marea diversitate a definirii activității de control, precum și a obiectivelor și domeniului de aplicare. Și nu avem în vedere unghiurile de vedere particulare, datorate disciplinelor specializate, ci însuși conținutul esențial al conceptului. Ne putem referi la două tipuri de definiții, dacă nu complet opuse, cel puțin majoritar divergente. Astfel, sociologul bulgar Vasil Prodanov consideră două sensuri, larg și restrîns, ale termenului, respectiv : a) „sistem de legi, norme, reguli ale vieții sociale, care impune conduitelor individuale anumite limite necesare pentru funcționarea grupurilor separate sau a societății" și b) „mecanism care servește la stabilirea măsurii în care un obiect dat (obiect, însușire, acțiune) corespunde cu anumite norme, legi, imperative, prescripții și scopuri, semnalizate prin mecanismele de reglementare, pentru a aduce obiectul dat în situația de a răspunde acestor norme, legi etc. Controlul social fixează corespondența sau necorespondența dintre norme și obiecte. . . . "[2].

Cealaltă modalitate de definire a controlului social este expusă cu claritate de către sociologul polonez Jan Szczepański : „Fiecare grup, fie-

[2] Vasil Prodanov, *Esența și modalitățile controlului social*, în vol. *Celovek, obraz jizni, nravstvennoe povedenie*, Ț.T.U.I.P., Sofia, 1977, p. 120.

care colectivitate socială dezvoltă o serie de măsuri, sugestii, modalități de convingere, sisteme de persuasiune și presiune, sancțiuni pînă la constrîngerea fizică inclusiv, sisteme și modalități de exprimare a recunoștinței, distincții și premii, datorită cărora comportarea indivizilor și a subgrupurilor sînt conduse spre concordanța cu modelele acceptate de acționare, de respectare a criteriilor de valori, într-un cuvînt, cu ajutorul cărora formează conformismul membrilor. Acest sistem îl vom denumi sistemul controlului social" [3].

Dacă primul tip de definire a controlului social exclude din conținutul conceptului elementul sancțiunii pozitive sau negative (păstrînd-o ca obiectiv al altor funcții ale conducerii) [4], cel de-al doilea identifică controlul social în mare parte cu . . . sancțiunea. Rezumînd aceste tipuri de definiții, constatăm următoarele : primul tip — controlul este o activitate de cunoaștere și evaluare a corespondenței indivizilor (acțiunilor, instituțiilor etc.) cu un sistem normativ ; precizarea abaterii față de sistemul normativ (controlul) are cu totul altă natură decît stabilirea și punerea eventuală în act a *implicațiilor* (sancțiunilor) ; pentru *al doilea tip* — activitatea de control a societății constituie o *presiune* colectivă ce urmărește conformarea ; or, evaluarea abaterii nu acționează ca mijloc de presiune decît în măsura în care *precede* pedeapsa, *amenință*, sau, dimpotrivă, *precede* recompensa, *promite* distincția, pe scurt, este doar un *adjuvant al sancțiunii* ; numai aceasta din urmă formează realul conținut al presiunii sociale.

Cu alte cuvinte, în timp ce prima accepție a controlului social accentuează asupra momentului de *cunoaștere* (evaluarea fiind, din acest punct de vedere, doar o specie mai profundă a cunoașterii), cea de a doua accepție pune pe primul plan (chiar exclusiv) momentul *motivării*.

Există, desigur, numeroase alte definiții ale controlului social mai puțin nete în raport cu relația control-sancțiune ; una dintre ele indică chiar, ca principală funcție a controlului social, promovarea . . . devianței ! [5] Altele restrîng voluntar semnificația uzuală, distingînd între autoreglementare (de fapt, control prin presiune normativă interiorizată) și „control social" (cu o semnificație strict exterioară).

Atît cele două poziții extreme, cît și semnificațiile particulare au fost depășite de mulți autori, prin caracterizări complexe care tind să asimileze și să integreze multilateralitatea trăsăturilor esențiale ale concep-

[3] Jan Szczepański, *Noțiuni elementare de sociologie*, București, Edit. științifică, 1972, p. 176. Definiția sociologului polonez reia, se pare, pe aceea datorată lui C.C. Homans, care caracterizează controlul social prin „procesele datorită cărora, dacă un om se îndepărtează de la gradul necesar de supunere față de normă, comportamentul lui va fi adus înapoi . . ." *(The Human Group*, Harcourt, Brace, New York, 1950, p. 301, apud *A Dictionary of the Social Sciences*, edit. J. Gould, W.L. Kolb, U.N.E.S.C.O., The Free Press, New York, Toronto, 1964, p. 651).

[4] Aceeași poziție, la fel de explicită, o găsim la Constantin Cojocaru: „. . . sancționarea și recompensarea oamenilor . . . nu intră în atributul de control, ci în celelalte atribute ale conducerii . . ." *(Atributele conducerii organizațiilor economice*, în vol. *Știința conducerii societății*, București, Edit. politică, 1971, p. 250).

[5] Teza surprinzătoare aparține lui R. Nett, care consideră că societatea însăși reglementează activitățile astfel, încît, ca *reacție* la control, „să se influențeze, organizeze și adapteze forțele ei creatoare" *(Conformity — Deviation and the Social Concept*, în „Ethics", vol. LXIV, 1953, p. 39 ș.u.). Prin urmare, scopul autentic al organizării sociale (deci și al controlului) ar fi nu conformarea, ci tocmai . . . devianța ! Este vorba, firește, de devianță creatoare, novatoare.

tului (și, în același timp, ale practicii de control) [6]. După părerea noastră, o astfel de definire convine mai mult și analizei teoretice (pentru că oferă o privire globală, sintetică a unei „noțiuni-sistem", prin care se pot stabili puncte de reper interioare, ierarhii acționale și interacțiuni) și activității practice (întrucît răspunde mai bine sarcinilor reale ale controlului efectiv, mai ales în condițiile organizării instituționale democratice). Abordarea complexă a problemei controlului social deschide *teoriei etice* și, îndeosebi, *sociologiei moralei* perspective superioare de analiză. Aceasta deoarece, vom detalia în altă parte teza, componenta morală a controlului social presupune atît actul cunoașterii și evaluării, cît și formularea motivatorie.

Nu trebuie pierdută din vedere, însă, distincția între elementul de *cunoaștere* și cel *motivator* al controlului social, deși ele se află într-o relație profund dialectică, condiționîndu-se și presupunîndu-se reciproc, și neputînd fi deosebite, adesea, decît din punct de vedere logic. Totuși, ne găsim în fața unor situații pe care teoria le concepe și le interpretează diferit. *Controlul social* se poate caracteriza, deci, prin *funcția sa esențială de asigurare a efectivității și noncontradicției* acțiunilor și proceselor de conducere, în raport cu structura normativ-valorică de la nivelul comunității globale. Cu alte cuvinte, *controlul este un sistem complex* (în esență, bivalent) *de verificare a gradului în care structurile și substructurile valorico-normative se aplică real în viața colectivității și*, în funcție de caracterul pozitiv sau negativ al abaterilor, *de stabilire și aplicare a măsurilor corespunzătoare*. Prin urmare, momentul de cunoaștere al controlului cuprinde *informarea*, *compararea* și *aprecierea* (evaluarea), în timp ce momentul de motivare include *determinarea sancțiunii* (ori a altui gen de persuasiune sau presiune) și *punerea ei în practică* (executarea). Există, fără îndoială, diferite interacțiuni între aceste componente (etape) ale celor două momente, precum și unele elemente suplimentare; e ușor de observat că diferitele componente ale controlului social sînt definite în aceiași termeni cu celelalte funcții ale conducerii propriu-zise. Acesta constituie și motivul pentru care unii specialiști în teoria conducerii nu consideră controlul ca funcție distinctă a organizării și deciziei (de exemplu, J. P. Burger, H. B. Maynard etc.). Totuși, considerăm că toate componentele amintite ale controlului, deși prin conținutul lor sînt mai mult sau mai puțin apropiate de celelalte funcții ale conducerii, formează un *întreg distinct*: informarea din cadrul controlului nu este una și aceeași cu informarea — funcție a conducerii; nu se desfășoară în același timp și nu stă la baza unei decizii normative ori de execuție; ea fundamentează o execuție, dar nu normativă propriu-zis, ci doar *ajutătoare* principiilor structurale. Firește, este tot o informare, dar conținută într-un *sub-sistem specific*. La fel, aprecierea conduce

[6] După P. Vagu și G. Dumitru, ca funcție a conducerii, controlul constituie „un sistem de *observare* și *verificare* a concordanței dintre procesul de funcționare a obiectului și deciziile de conducere — legi, planuri, norme, standarde, ordine etc., relevarea *influenței* subiectului asupra obiectului, a *abaterilor* de la deciziile de conducere, de la principiile de conducere și organizare adoptate. Relevînd *căile și cauzele* acestora, controlul stabilește în același timp și *căile de corectare* a organizării obiectului conducerii, *mijloacele de influențare* în scopul înlăturării abaterilor, piedicilor în funcționarea optimă a sistemului". Este evidentă încercarea autorului de a cuprinde în conținutul conceptului cele mai multe dintre elementele definitorii ale caracterizărilor anterioare: cuvintele subliniate în text permit evidențierea intuitivă, directă a multiplelor unghiuri din care este abordată semnificația conceptului de control social. (*Știința conducerii*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1972, p. 172, subl. ns.). În *Mica enciclopedie de politologie* (București, Edit. științifică și enciclopedică, 1977, p. 106), Ovidiu Trăsnea se raportează în același fel, complex, la problema definirii controlului social.

nu la elaborarea normativității sau altei acțiuni de decizie, ci la aplicarea unei sancțiuni din sistemul ajutător ș. a. m. d.

Rezumînd, ca funcție a conducerii, *controlul social îndeplinește*, așadar, într-un mod continuu, coerent și organizat *autoreglarea sistemului social*, fiind o buclă de retroreacție, care permite adaptări funcționale, elaborare de soluții la probleme ivite în mod neașteptat (și aici R. Nett avea, într-un sens, dreptate), găsirea unor posibilități noi de dezvoltare. Aceasta întrucît luarea de măsuri nu înseamnă numai luare de măsuri sancționale (lucru care, este drept, constituie tipul esențial de „măsuri"), ci și, uneori, chiar reconsiderări normative, îmbunătățiri ale primelor decizii sociale ș. a.

2. DEMOCRAȚIA SOCIALISTĂ — CADRU OPTIM DE DESFĂȘURARE A CONTROLULUI SOCIAL

Socialismul nu presupune numai conducere și organizare științifică; totodată, ca orînduire superioară de ființare a colectivității umane, el implică și o conducere *democratică*. Astfel, cunoașterea și folosirea legităților sociale se realizează în folosul tuturor membrilor societății, prin activitatea tuturor membrilor societății și cu participarea tuturor membrilor societății. Din acest punct de vedere, conducerea — conștientă, științifică — și toate funcțiile ei constituie, în același timp, dreptul și îndatorirea colectivității în întregul ei, nu ale unor clase sau pături elitiste, tehnocrate etc. Principiile morale autentic omenești vor institui, în consecință, nu numai *sub-sistemul reglementativ-valoric* al conduitelor și interacțiunilor umane, ci și *temeiul axiologic* al noului tip de putere și organizare politică, *factor motivator general* al participării angajate, responsabile a oamenilor muncii la crearea propriului prezent și viitor. „Dispunem de un larg cadru democratic, unic în felul său — sublinia recent, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu. Consiliile oamenilor muncii și adunările generale — organe de conducere ale proprietarilor, producătorilor și beneficiarilor din întreprinderi și instituții — consiliile județene, consiliile naționale și congresele oamenilor muncii din industrie, agricultură, învățămînt, cultură, știință asigură participarea organizată a maselor largi la conducerea activității economico-financiare a întregii noastre societăți socialiste" [7].

Relațiile sociale socialiste constituie fundamentul obiectiv al creării unui nou tip de colectivitate istorică, în care subiecții care o formează intră în interacțiune reciprocă doar ca indivizi, ca subiecți egali, activi și creatori, și nu ca membri ai unor grupuri sociale cu interese ireconciliabil opuse. Colectivitatea ia sub controlul ei condițiile de existență ale tuturor membrilor societății. Ea, arătau Marx și Engels este „acea formă de asociere a indivizilor (firește, pe baza unor forțe de producție deja dezvoltate în acel moment) care pune sub controlul lor condițiile dezvoltării și mișcării libere a indivizilor, condiții care pînă acum erau lăsate la voia întîmplării și erau opuse diferiților indivizi. . . " [8]. „Controlul" relațiilor sociale, deci înțelegerea și dirijarea voluntară a principalelor raporturi și procese din viața colectivității largi echivalează tocmai cu instituirea *libertății*,

[7] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1984, p. 41.

[8] Karl Marx, Friedrich Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1968, p. 77.

ca dominantă mereu mai cuprinzătoare a devenirii economice, sociale și spirituale. Informarea, decizia, controlul social nu sînt altceva decît corolarul normal — premisă și consecință — a libertății organic integrate în mișcarea reală a proceselor umane.

Socialismul asigură, astfel, controlului social un cadru bivalent deosebit de semnificativ în multiple planuri; este vorba de realizarea controlului ca funcție a unei conduceri *științifice*, într-o societate *autentic democratică*. Subliniem doar două aspecte principale care trebuie luate în considerație în orice observare a raportului concret dintre controlul social și democrația socialistă. În primul rînd, se impune atenției funcția „general-umană" a controlului social: incompatibilitatea manifestărilor anarhice, a încălcării normelor de conviețuire socialistă, a desconsiderării legilor etc. cu însești principiile democrației socialiste. Sarcina controlului social este de a preveni, contracara și sancționa asemenea manifestări anticomunitare. Democrația socialistă, ca formă de guvernămînt, nu poate permite încălcarea intereselor generale, acordarea cît mai largă și mai deplină a drepturilor și libertăților neavînd nimic de-a face cu individualismul absolut și îngust. Ceea ce aduce nou democrația socialistă în această privință se referă tocmai la caracterul autentic *egal* și *echitabil* al aplicării controlului. Poziția egală a oamenilor muncii în raport cu mijloacele de producție se reflectă în poziția egală a cetățenilor țării în calitate de subiecți ai valorilor și normelor și, implicit, în egalitatea lor în momentul aprecierii și sancționării (pozitive ori negative) a activității întreprinse.

În al doilea rînd, membrii societății socialiste — proprietari, producători și beneficiari — au, la rîndul lor, *drept de participare*, directă sau indirectă, *la control*: atît asupra modului de îndeplinire a activităților comune nemijlocite (economice, de pildă), cît și asupra felului de realizare a altor activități de interes general (activitățile de control muncitoresc ale oamenilor muncii); atît asupra organelor ierarhice imediat superioare, cît și asupra instituțiilor și aparatului administrativ-gospodăresc (inclusiv asupra acelor organe care, prin lege, asigură activitatea de control instituțional); atît în forme organizate și coordonate sistematic, cît și în forme difuze și spontane (sprijinirea și acordarea unui rol tot mai mare opiniei publice ca factor de evaluare și motivare în sistemul democrației socialiste). Este evident înaltul rol motivațional moral pe care-l joacă acest control „retroactiv" al oamenilor muncii, integrat în ansamblul controlului social desfășurat în condițiile democrației socialiste. Controlul social în orînduirea noastră prezintă, deci, un „*input*" și un „*out-put*" interșanjabil, rezultat al împletirii riguroase a unei ierarhii sistematizate de roluri și funcții sociale cu o autoritate „difuză" dar nu mai puțin puternică, la nivelul colectivității.

Caracterul științific al conducerii și democrația revoluționară ca formă a puterii conferă de la început două semnificații majore aspectelor morale ale controlului social. Conducerea științifică augmentează continuu *perimetrul acțional de libertate* al individului. Capacitatea sa de alegere și, fiind vorba de control, de evaluare și stabilire de măsuri în deplină cunoștință de cauză crește permanent, punîndu-și în act în mod mai deplin, mai eficace aptitudinile și capacitățile proprii. Se poate afirma, în acest sens, după opinia noastră, accelerarea calitativă a procesului complex de emancipare general-umană.

Pe de altă parte, democrația socialistă, prin înmănunchierea drepturilor și îndatoririlor, prin transformarea controlului social într-un sistem în care orice individ este totodată obiect și subiect, în care răspunderea se

conjugă în orice moment cu dreptul, *oferă responsabilității morale o putere nică și nemijlocită sursă de dezvoltare*. La interferența libertății cu responsabilitatea, realizată prin controlul social, insul moral se găsește într-o situație stimulatoare aparte. El devine, firește, în cadrul unui proces contradictoriu și multilateral, *participant conștient și responsabil la realizarea efectivă a unei funcții principale a activității de conducere socială*. Și în această calitate, care-i aparține pentru prima dată în istorie, va influența, toate aspectele înfăptuirii controlului social (chiar și cele aparent tehnice), precum și procesul conducerii însăși.

Realizarea controlului social în cadrul democrației socialiste are, prin urmare, consecințe benefice asupra procesului dezvoltării economico-sociale, dar și asupra îmbogățirii spiritual-morale a personalității individuale. Democrația socialistă asigură controlului social un caracter *deschis*, *echitabil*, *multilateral*, *participativ*, valorile și principiile care-l fundamentează (care-i fundamentează chiar și sancțiunile pozitive sau negative) stimulînd responsabilitatea, profesionalitatea, creația, spiritul colectiv. Mai explicit și mai direct ca niciodată, controlul devine mijloc de organizare și stimulare și nu de constrîngere exclusiv exterioară și străină individului. Tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia tocmai aceste aspecte ale îmbinării conducerii cu democrația în caracterizarea controlului propriu orînduirii socialiste, atunci cînd afirma : „Activitatea generală de control în societatea noastră reprezintă o latură importantă a perfecționării continue a conducerii operei de construcție socialistă, o formă de cunoaștere temeinică a problemelor dezvoltării economico-sociale, de perfecționare a activității și, totodată, de participare democratică la conducerea statului a maselor largi populare" [9]. Îmbinarea tuturor acestor laturi conferă controlului social un caracter constructiv-stimulator și, totodată, eficiență.

[9] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 14, București, Edit. politică, p. 29—30.

PERSONALITATE ŞI CULTURĂ: DIMENSIUNI ALE PROCESULUI DE ENCULTURAŢIE

IOANA SMIRNOV, GEORGETA MARGHESCU

Mutaţiile produse în epoca noastră în aria disciplinelor culturii relevă necesitatea abordării fenomenului cultural nu doar sub aspect sincronic — cultura ca sistem de valori constituit —, ci şi sub cel diacronic — cultura ca procesualitate. Temeiurile unor astfel de mutaţii sînt şi expresia accentuatului dinamism al societăţii contemporane care face nu numai posibilă, ci şi impune investigarea procesualităţii culturii în scopul găsirii modalităţilor de stăpînire şi control a mecanismelor sociale.

Angajarea unui atare demers în cercetare prezintă o certă relevanţă teoretico-metodologică, aducînd în prim plan aspecte necercetate sau insuficient cercetate pînă în prezent. Dintre acestea procesul de *enculturaţie* ni se pare a fi deosebit de semnificativ, atît prin implicarea sa în înţelegerea genezei şi dinamicii culturii, a raportului dintre cultură şi personalitate, cît şi prin potenţialitatea sa de a se constitui ca obiect al investigaţiei interdisciplinare. În cercetarea enculturaţiei se implică, din unghiuri şi cu aporturi diferite, filosofia culturii, antropologia culturală, antropologia şi psihologia educaţională, sociologia culturii, axiologia.

Putem desprinde două accepţii generale ale conceptului de enculturaţie, accepţii cu care operează disciplinele menţionate:
a) *proces de transmitere* (asimilare) a culturii existente (G. Spindler, H. Hoijer, T. Gladwin, R. Beals, R. Linton); b) unitatea a două aspecte complementare — *transmiterea* (asimilarea) culturii existente şi *inovaţia* culturală (M. Herskovits, N. Shimahara). Deşi prima accepţie este mai frecventă în literatura de specialitate, în ultimul timp s-a impus, ca o consecinţă a cadrului circumscris anterior, cea de a doua accepţie.

Enculturaţia ca transmitere (asimilare) este concepută, unilateral, doar ca proces de internalizare a valorilor culturii. Astfel, Ralph Linton (1961) consideră că „indiferent de metoda prin care individul primeşte elementele culturii caracteristice societăţii sale, el le internalizează sigur pe cele mai multe dintre ele; acest proces este numit enculturaţie" [1]; iar George Spindler (1968) defineşte enculturaţia drept „procesul prin care individul îşi însuşeşte cultura grupului său, a clasei sale sau a societăţii" [2]. În această accepţie enculturaţia reprezintă un factor al stabilităţii culturale cu consecinţe restrictive asupra schimbării culturale — întrucît doar transmiterea şi respectiv asimilarea nu asigură decît perpetuarea valorilor deja constituite, şi, evident, ea se manifestă constrîngător în raport cu individul.

Reprezentînd un rezultat al aprofundării procesului enculturaţiei cea de a doua accepţie accentuează asupra *asimilării creatoar*

[1] R. Linton, *The tree of culture*, New York, Alfred A. Knoph, 1961, p. 39.
[2] G. Spindler, *Psychological adaption*, în vol. *The Study of Personality*, ed. Edward Norbeck, Douglas Prince-Williams and William McCord, p. 334, New York.

de către individ a valorilor transmise, relevînd astfel valențele novatoare ale enculturației. O contribuție în acest sens o are Melville Herskovits [3] prin distincția operată între modalitatea de realizare a enculturației în fazele preadulte — proces inconștient de învățare și, în consecință, mecanism de stabilitate culturală — și faza adultă — proces ce operează la nivel conștient și implică deliberare și alegere între alternative, îndeplinind o funcție de schimbare a culturii. O delimitare atît de categorică între modul de realizare al enculturației în diferitele etape ale existenței individului se vădește a fi neîntemeiată [4], întrucît, chiar în fazele preadulte, enculturația nu poate fi redusă la o învățare pasivă, inconștientă, ea presupunînd — deși într-o mai mică măsură ca la maturitate — participarea activă, conștientă și potențial creatoare. De altfel, cercetările din domeniul psihologiei genetice scot în evidență că, în procesul de transmitere a cunoștințelor, „copilul nu doar încorporează aceste alimente intelectuale deja digerate", căci „orice transmitere cere o nouă asimilare. . . . și orice asimilare este o restructurare sau o reinventare" [5].

Desigur, clarificarea problemei enculturației nu rămîne doar în perimetrul psihologiei genetice, deși ea participă în mod semnificativ la explicarea căilor și mecanismelor prin care se realizează procesul general al învățării, mai ales în fazele preadulte; concură, în această direcție, așa cum arătam, și alte discipline.

Opțiunea noastră pentru abordarea raportului dintre creație și asimilare în procesul enculturației are drept premise considerațiile teoretice circumscrise anterior, considerații care sintetizează stadiul actual al cercetării enculturației. Prin aceasta intenționăm să semnalăm fertilitatea teoretică a abordării culturii din perspectiva dinamicii, a procesualității ei.

Un prim aspect ce se impune a fi tratat vizează raportul dintre *socializare și enculturație*. Deși termenii respectivi sînt folosiți adesea nediferențiat și tratați ca fiind interschimbabili ei au geneze și conotații diferite.

Conceptul de socializare are geneză sociologică și desemnează procesul de integrare a individului într-un grup social al cărui membru el devine. Aceasta se realizează prin dobîndirea de către individ a unui statut și exercitarea rolului corespunzător acestuia. Conceptul de enculturație se originează în aria disciplinelor culturii avînd încărcătura semantică indicată anterior.

Procesele de socializare și enculturație sînt complementare, deseori interferente, ambele caracterizînd raporturile dintre individ și colectivitate; socializarea vizează mai ales *planul comportamental* al individului, iar enculturația se referă, preponderent, la *acțiunea de interiorizare a valorilor*. Mai mult, manifestarea lor autentică are drept premisă unitatea dintre ele; socializarea nu se poate înfăptui decît prin interiorizarea valorilor grupului căruia individul îi aparține fie genetic, fie prin liberă adeziune, în timp ce enculturația se realizează prin intermediul status-rolurilor. În consecință, conceptele respective reflectă nu realități diferite, ci aceeași realitate abordată din unghiuri de vedere distincte.

Enculturația reprezintă, prin conținut, unitatea a două momente interdependente și intercondiționate: *asimilarea* valorilor culturale de către individ (colectivitate) și *crearea* de noi valori sau *modificarea creativă*

[3] Vezi M. Herskovits, *Cultural Anthropology*, New York, Alfred Knoph, 1964.

[4] Nobuo Shimahara, *Enculturation — a reconsideration*, în „Current Anthropology", april, 1970, p. 143—149.

[5] J. Piaget, *Psihologie și pedagogie*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1972, p. 38.

a celor existente. Cercetarea enculturației a avut, printre altele, drept consecință, relevarea creativității ca dimensiune a ființei umane în general, nu numai a celei de excepție, deși nimeni nu se îndoiește de faptul că ea cuprinde o gamă largă de manifestări, diferite ca domeniu, profunzime, valoare socială, originalitate. S-a impus astfel o accepție mai largă a creativității, înțeleasă ca „acea aptitudine particulară a spiritului de a rearanja elementele cîmpului de conștiință într-un mod original și susceptibil de a da loc unor operații într-un cîmp fenomenal oarecare" [6].

O astfel de înțelegere a creativității poate contribui la evitarea delimitării stricte a celor două momente constitutive ale enculturației. Creativitatea se manifestă chiar și la nivelul primului moment, întrucît, deși în „învățarea culturii societății sale individul (chiar în fazele preadulte) se conformează în răspunsuri presiunilor mai mult sau mai puțin insistente și puternice . . . de asemenea el rezistă, se sustrage, selectează și experimentează. El devine un membru al societății sale dar procesul este o « devenire creativă »" [7].

Ceea ce înseamnă că enculturația se manifestă atît prin *adaptarea creativă la cultură* (asimilare), cît și prin *modificarea ei creativă* (creația) dezvăluindu-și dubla sa capacitate de *factor de stabilitate* al culturii și deopotrivă de *factor dinamizator*.

Pornind de aici se poate reconsidera raportul dintre personalitate și cultură. Conceptul de *personalitate de bază* cu care operează printre alții A. Kardiner, R. Linton, M. Dufrenne indică corelația strînsă dintre personalitate și cultura căreia aceasta îi aparține și, deopotrivă, faptul că fiecărei societăți îi corespunde un tip propriu de personalitate de bază. Acest concept semnifică „o configurație destul de bine integrată de elemente comune ale personalității comune membrilor unei societăți. Existența acestei configurații furnizează membrilor societății accepții și valori comune și face posibil un răspuns emoțional unificat al membrilor societății la situații în care sînt implicate valorile lor comune. Se constată, de asemenea, că în fiecare societate există configurații suplimentare de răspunsuri în funcție de anumite grupuri socialmente delimitate înăuntrul societății"[8] (personalități de statut).

Valorile comune ce alcătuiesc configurația personalității de bază sînt asimilate în mod diferențiat de către diferiți membri ai colectivităților date, în funcție de ereditatea biologică și psihologică, de disponibilitățile afective și raționale ale acestora. Ca urmare, în aria aceleiași culturi se manifestă o mare varietate de personalități, care interiorizînd setul de valori comune, le adaptează în mod creator, întrucît individul, deși se formează în societate și prin cultură, „este inepuizabil prin ceea ce există în el profund și liber, în ultimă instanță, el însuși hotărăște în legătură cu ființa lui . . . deci el nu este numai rezultatul intervenției anumitor variabile într-un concert de legi, ci însuși actul individului care va înscrie în univers alegerea sa esențială" [9]. Indubitabil, alegerea individului nu este absolută, ea înscriindu-se în limitele unei zone predeterminate social și cultural.

[6] A. Moles, *Sociodinamica-culturii*, București, Edit. științifică, 1974, p. 120.

[7] M. Goodman, *The individual and culture*, Homewood, III, The Dorsey Press, 1967, p. 145.

[8] R. Linton, *Fundamentul cultural al personalității*, București, Edit. științifică, 1968, p. 155—156.

[9] M. Dufrenne, *La personalité de base*, Paris, P.U.F., 1966, p. 211—212.

În opoziție deci cu tendința tradițională în teoriile despre cultură de a supraevalua pînă la absolutizare rolul culturii în procesul formării personalității, stabilind totodată relații lineare, univoce între tipul de cultură și tipul de personalitate (M. Mead, R. Benedict ș. a.) astăzi, cercetările din acest domeniu impun tot mai mult ideea, potrivit căreia cultura nu este transmisă automat și inconștient și nici nu este uniform interiorizată în structura personalității individului, fapt care accentuează constatarea cu privire la diversitatea personalităților în cadrul aceleiași culturi, diversitate ce se întemeiază în realizarea enculturației ca proces creator.

În concluzie, relația dintre personalitate și cultură se prezintă ca o „relație determinativă între cultură și cel mai frecvent și cel mai probabil tip de personalitate" [10] și ca atare nu este justificată o generalizare mecanică și simplificatoare a acesteia.

Personalitatea formată prin procesul de enculturație se caracterizează printr-o accentuată disponibilitate-creatoare — diferențiat valorificată — printr-o *structură în același timp consistentă și mobilă. Consistentă*, prin coerența valorilor interiorizate și devenite motivații ale acțiunii individuale; *mobilă*, prin capacitatea de a inova dincolo de zona permisiunilor, prin atribuire de sens nou existenței, prin restructurarea ei, prin crearea de noi valori sau perfecționarea celor existente. Astfel că „deși individul se naște și se transformă în cadrul societății și datorită ei. . . el aspiră să devină el însuși și, depășind posibilitățile care-i sînt oferite, se realizează și joacă un rol activ în transformarea societății" [11].

Interdependența dintre cele două momente ale procesului de enculturație se exprimă și prin modalitatea formării personalității creatoare. Asimilarea creatoare a valorilor constituie o premisă necesară în acest proces, întrucît creația nu se poate realiza decît pe fondul unor asimilări anterioare și, totodată, ea se instituie prin depășirea acestora în acte și manifestări originale. Pe acest temei putem surprinde diferențierea dintre personalitatea creatoare și „personalitatea proteică"*. R. Linton este cel care introduce termenul de „om proteic" pentru a desemna schimbarea personalității, absența unui ax structural al ei, ceea ce permite o flexibilitate mergînd pînă la anihilarea propriei identități [12].

★

În concluzie, investigarea enculturației în complexitatea valențelor sale permite o abordare a culturii ca realitate dinamică ce se instituie concomitent printr-o continuă creație și re-creație pe fondul raportărilor active ale personalității. Conceptul de enculturație surprinde configurația acestor raportări multiple ale personalității — asimilare, învățare, creare, integrare, interiorizare, transmitere, inovare — prezentîndu-se astfel ca un concept sintetic cu funcție teoretico-metodologică în cercetarea raportului dintre cultură și personalitate.

Clarificarea conținutului procesului de enculturatie are o semnificație deosebită prin implicațiile sale la nivelul activității educaționale: reconsiderarea raportului dintre educator și educat, în sensul participării

[10] Cf. A. Wallace, *Culture and personality*, New York, Random House, 1961.

[11] Ch. de Lauwe, *Cultura și puterea*, București, Edit. politică, 1982, p. 64—65.

* În mitologia greacă, Proteus, de la care este derivat termenul de „om proteic", era capabil să se transforme în orice, să ia orice înfățișare, însă cu prețul identității, cu sacrificarea ei.

[12] Vezi R. Linton, *Protean man*, în „Partisan Review", Spring, 1968, p. 15—27.

celui din urmă la procesul propriei educații; regîndirea obiectivului educației — formarea unor structuri, în același timp mobile, capabile de restructurări funcție de solicitările unei lumi în continuă schimbare și, totodată, axată pe un sistem valorico-normativ coerent și relativ stabil.

Consecința unui astfel de demers educațional o reprezintă conștientizarea necesității permanentizării educației, ce devine tot mai mult, pe măsura maturizării individului, autoeducație.

HERMENEUTICA FILOSOFICĂ: ORIZONT PROBLEMATIC ȘI EXIGENȚE INTERPRETATIVE

FLORIN DRUȚĂ

1. Utilizarea conceptului de hermeneutică constituie uneori o sursă de dificultăți, datorită numeroaselor interpretări pe care acesta le-a primit de la diferiți gînditori, în diverse momente ale istoriei filosofiei: artă a comprehesiunii unui text, exegeză teologică a surselor normative ale pretinselor revelații divine, metodologie a științelor istorice. Schleiermacher este acela care a anticipat hermeneutica actuală, punînd pentru prima dată în mod explicit problema raportului între creativitatea psihică și datele obiective ale înțelegerii unui text. El propune o „artă a comprehensiunii" înțeleasă ca priceperea de a da sens științei. Odată cu el, hermeneutica s-a desprins de interpretarea textelor religioase și a devenit o metodă aplicabilă la toate situațiile umane. Prin modul în care pune problema, Schleiermacher trimite la înțelepciunea socratică, dimensiune mereu reluată de abordările ulterioare ale hermeneuticii. Ar fi însă exagerat să spunem că hermeneutica actuală se originează în filosofia antică greacă. Unele similitudini țin de permanența filosofiei și nu de continuitatea nemijlocită de preocupări hermeneutice. Cu toate acestea, momentul Socrate este deosebit de important atît pentru hermeneutică cît și pentru filosofie, în ansamblu. Socrate a fost gînditorul care a declanșat interogația filosofică asupra adevărului înțeles ca moment central al cunoașterii. Odată cu el, spune Hegel, are loc o „întoarcere a gîndului asupra lui însuși", o „reîntoarcere a conștiinței la sine". Pentru prima dată în istoria filosofiei „a răsărit conștiința că ceea ce este mijlocit, este mijlocit prin gîndire"[1]. Adevărul apare ca *mijlocit*, ca *produs*, ca stabilit prin gîndire. În opoziție cu preocupările înaintașilor săi, Socrate a pledat pentru ideea că veritabila noastră „natură umană" este gîndirea. A filosofa înseamnă a fi tentat să regăsești această veritabilă natură. Este una din semnificațiile celebrei maxime „Cunoaște-te pe tine însuți", prin care el a orientat discursul filosofic spre descoperirea subiectivității umane. Socrate este un preludiu la analizele făcute astăzi interiorității umane, a căutării sensului actelor și simbolurilor omului.

2. Accepțiunea modernă a conceptului de hermeneutică o întîlnim la Dilthey, în contextul preocupărilor sale filosofice de a fundamenta din

[1] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, vol. 1, Traducere D. D. Roșca, București, Edit. Academiei R.S.R., 1963, p. 366.

punct de vedere teoretic (în opoziție cu arbitrariul romantic și cu subiectivitatea sceptică în domeniul istoriei) valoarea universală a interpretării pe care stăruie, după opinia sa, „toată certitudinea istoriei". Publicarea, de către Hans Kimmerle, în anul 1959, a primelor texte ale lui Schleiermacher asupra hermeneuticii (în care interpretarea „gramaticală" o echilibrează pe cea „psihologică"), precum și interesul renăscut față de opera lui Dilthey au condus la reluarea problematicii hermeneuticii în literatura filosofică. Din lucrările celor doi gînditori se desprinde un obiectiv deosebit de important pentru destinul ulterior al hermeneuticii: încercarea lor de a fundamenta o hermeneutică generală care să înglobeze și să depășească hermeneuticile speciale (juridică, religioasă, istorică) și în care interesul purtat conceptului de comprehensiune apare ca un moment central. Este vorba nu numai de un interes psihologic față de anumite produse culturale și acte istorice, ci mai ales de unul metodologic legat de descifrarea tuturor semnificațiilor posibile ale acestora. O astfel de modificare de accent este comparabilă, după Ricoeur, „cu răsturnarea copernicană, care, în filosofia lui Kant, substituie problema obiectului cu aceea a condițiilor de obiectivitate în general" [2]. Atît Schleiermacher cît și Dilthey au precizat că procesul de comprehensiune cuprinde nu numai momentul psihologic și interpsihologic al analizei unui text, ci ansamblul procedeelor de anticipare și validare al semnificațiilor cuprinse în contextul istoric și cultural respectiv. În general, Dilthey utilizează hermeneutica în înțelesul de metodă care ne permite să sesizăm (prin comprehensiune) intensitatea și sensul existenței trăite de subiect pe parcursul experiențelor sale. Comprehensiunea este înțeleasă de el ca fiind procesul prin care cunoaștem un „interior" subiectiv cu ajutorul semnelor transmise de acesta. Accepțiunea dată de el comprehensiunii va fi ulterior înglobată în alte abordări hermeneutice, cu precădere în tradiția școlii germane de interpretare a istoriei.

3. De la Dilthey și pînă în prezent, abordarea conceptului de hermeneutică a cunoscut o contradictorie evoluție, însoțită de diverse interpretări și ascuțite dispute, astfel încît putem vorbi astăzi de un veritabil „pluralism hermeneutic". Un prim cîștig al numeroaselor analize făcute hermeneuticii de Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Jürgen Habermas, Hans Georg Gadamer, Mircea Eliade ș.a. este renunțarea la ideea potrivit căreia hermeneutica ar putea fi înțeleasă ca o metodă capabilă să lupte de la egal la egal cu metodele științelor în descifrarea unor aspecte ale socialului. Treptat, s-a ajuns la opinia potrivit căreia hermeneutica nu este și nu poate fi identificată cu o metodă de cunoaștere (cum o considera Dilthey); ea constituie o unitate între epistemologie, teoria culturii și axiologie. Hermeneutica apare la gînditorii amintiți nu ca o simplă metodă a interpretării unui fapt istoric, ci ca o prefigurare teleologică, valorică a existenței umane în ansamblul ei. Comprehensiunea nu poate fi înțeleasă numai din punct de vedere metodologic, ci și ca „un mod de a fi" pe care îl poate realiza numai filosofia. Influența lui Heidegger este decisivă din această perspectivă. În cazul său, comprehensiunea nu este o noțiune psihologică; ea se desolidarizează de orice „erupție psihologică", fiind privită în termeni ontologici ca una din componentele *Dasein*-ului, acesta din urmă înțeles ca o existență problematizantă ce pleacă

[2] Paul Ricoeur, *La Philosophie*, în *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*. Tome second, Mouton/UNESCO, Paris, 1979, p. 1418.

de la situațiile și proiectele concrete pe fondul finitudinii ființei umane*. Interogațiile *Dasein*-ului au scopul de a lumina sensul existenței, sens înțeles ca fundament al construcțiilor categoriale ale ontologiei. Primatul ontologic revine de drept nu atît structurilor ontologice, cît mai ales *sensului* existenței însăși.

Prin „cerc hermeneutic" Heidegger intenționează să arate că în hermeneutică sîntem în prezența unui raport existențial circular: existența constituie o lume prin intermediul ființării specific umane, iar ființarea specific umană are loc în lumina înțelegerii sensului existenței. „Cercul" propus de Heidegger nu este o simplă metodologie; el indică un factor structural-ontologic al comprehensiunii. Sarcina hermeneuticii nu este aceea de a realiza o procedură a comprehensiunii, ci de a elucida condițiile ce permit comprehensiunea. Dimensiunile ontologice ale *Dasein*-ului permit descifrarea acestor condiții, iar problema existenței (să înțelegem prin aceasta ceea ce Heidegger înțelege prin existență) devine o coordonată esențială a hermeneuticii. Cercul hermeneutic în filosofia lui Heidegger nu este o problemă de metodologie, ci de ontologie. Repetiția implicată în acest cerc are în vedere trecerea de la temporalitatea specific umană la timp ca orizont al existentului. Această problemă a existenței specific umane se realizează ca cerc hermeneutic. Repetiția problemei existenței se dezvoltă ca „radicalizare" a compreshensiunii ontologice a *Dasein*-ului al cărui sens se desfășoară în orizontul temporalității.

Conceptul de interpretare primește astfel o importanță deosebită în *Ființă și Timp*, lucrare în care analizele existențiale se centrează pe o adevărată „fenomenologie hermeneutică". La problema sensului existenței se adaugă problema sensului adevărului, confirmînd încă o dată că procesul de comprehensiune nu este o metodologie oarecare, ci reprezintă experiența de adevăr în toate domeniile umanului. „Adevărul — spune Heidegger — este disputa originară, în care, sub o formă determinată, este dobîndit deschisul în care se situează și din care se retrage tot ce se arată și se constituie ca ființare." În continuare el precizează: „Adevărul nu survine decît prin instalarea sa în disputa și în spațiul de desfășurare pe care el însuși și-l deschide... Dar adevărul nu există mai întîi în sine, cine știe unde, pentru ca apoi să se adăpostească în cine știe ce ființare. Acest lucru este imposibil, deoarece abia deschiderea ființării oferă posibilitatea unui loc și a unui domeniu saturat de prezent"[3]. Fenomenologiei transcendentale Heidegger îi opune o hermeneutică ce se vrea o fenomenologie descriptivă a facticității, a sensului său ontologic care anunță „existența în lume" pe care o consideră ca loc al dezvoltării problemei ontologice. În cazul său nu este vorba de o întoarcere la Husserl, datorită faptului că refuză atît idealismul transcendental al acestuia cît și activitatea fondatoare a unui *Eu absolut*, orientîndu-și reflecția spre sesizarea comprehensivă a actelor *vieții factuale*. Ruptura cu Husserl este netă într-o problemă de mare importanță: Heidegger nu consideră fenomenologia ca o „știință riguroasă", ci ea este — după propria expresie — doar „o posibilitate de

* Subliniem dificultatea traducerii în altă limbă a conceptului heideggerian *Dasein*. Aceasta și datorită faptului că el nu corespunde delimitărilor clasice dintre existență și esență, nici celei dintre subiect și lumea sa exterioară, menținîndu-se într-o indeterminare semantică. Pentru o mai exactă raportare la filosofia lui Heidegger, preferăm să redăm conceptul în original, odată cu semnificativa precizare aparținînd lui Jacques Derrida: „*Dasein-ul*, dacă nu este omul, nu este totuși altceva decît omul".

[3] Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, București, Edit. Univers, 1981, p. 74—75.

interpretare". Principalul reproș pe care îl adresează lui Husserl este acela de a fi prejudiciat statutul ontologic al raportului obiect-subiect, de a fi înțeles existența ca ceva *dat*, de a nu fi abordat *sensul ontologic* al existenței.

Analitica heideggeriană a temporalității umane a arătat într-o manieră convingătoare că *a înțelege* nu este doar un simplu mod de comportament al subiectului, ci este modul de a fi al existenței însăși. Mai mult, hermeneutica apare drept expresia sensibilității filosofice într-o anumită epocă. Ea devine o replică dată științei, mai precis scientismului caraterizat prin univocitate și mecanicism și căruia filozofia îi opune bogăția de sensuri și semnificații a lumii umanului. Hermeneutica este modalitatea de existență a ființei umane și o deschidere a acesteia, care o face capabilă să ia în considerare marile „jocuri" ale realității : jocul forțelor, al convingerilor, al argumentelor, al experiențelor. Simpla opoziție filosofie-știință, în cadrul conceptului de hermeneutică, n-ar face decît să readucă în discuție lucruri de mult spuse, precum și false probleme. Hermeneutica nu vrea să fie o justificare a filosofiei în fața științelor. Despre o asemenea situație Heidegger spune în *Scrisoare despre umanism* că „filosofia crede că realizează acest lucru în modul cel mai sigur prin faptul că ea însăși se ridică la rang de știință. Această străduință reprezintă însă sacrificarea esenței gîndirii. Filosofia este hărțuită de teama de a nu-și pierde prestigiul și trecerea dacă nu este considerată știință"[4]. Căutînd asemenea justificări, filosofia devine treptat — arată Heidegger — o *tehnică a explicării* prin cauze.

4. Pe linia deschisă de Heidegger, numeroși gînditori contemporani pledează pentru o hermeneutică existențială care s-o depășească pe cea metodologică. Astfel, Gadamer precizează că „hermeneutica nu este doar metodă ci este filosofia însăși". Vocația filosofiei este aceea de a lumina prin concepte existența umană. Filosofia reprezintă tentativa omului de a afirma sensul propriei sale existențe, iar această problemă este în mod esențial hermeneutica. Printr-o astfel de punere a problemei, Gadamer lărgește cadrele hermeneuticii pentru a-i reda vocația sa de universalitate, ce ține de modul de totalizare și valorizare specific filosofiei. În *Adevăr și metodă* el reușește să arate că experiența sesizabilă prin conceptul heideggerian *Kehre* (răsturnare) este o experiență hermeneutică ce poate fi dezvăluită printr-o serie de interogații asupra fundamentelor ontologice ale comprehensiunii. Deplasarea centrului de greutate spre experiența trăită ia forma unei conștiințe care recunoaște apartenența sa la tradiția ce o poartă. Tradiția, spune Gadamer, face posibilă comprehensiunea. Viziunea negativă asupra unei istorii ce ne condamnă la „uitarea existenței" (Heidegger) este înlocuită cu perspectiva pozitivă a unei tradiții ce „garantează adevărul" prin intermediul comprehensiunii. Gadamer își definește clar intențiile: „Tehnologia comprehensiunii este străină proiectelor mele ; eu nu propun un sistem de reguli susceptibile de a descrie și ghida comportamentul metodologic al științelor umane. Nu am nici intenția de a explora fundamentele teoretice ale efortului științelor umane de convertire în practică a rezultatelor obținute"[5]. Ambiția hermeneuticii — spune Gadamer — rămîne de natură filosofică : ceea ce punem în discuție prin hermeneutică este permanența umană din-

[4] Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 322.

[5] Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Editions du Seuil, Paris, 1976, p. 8.

colo de actele noastre contingente, iar aceasta nu poate fi realizată de o metodologie oarecare, ci numai de filosofie în ansamblul ei. Pentru a surprinde această permanență nu este suficientă o simplă metodologie, chiar dacă, în cazul științelor istorice, aceasta conține o încărcătură umanistă care le deosebește de alte modalități moderne de cercetare, apropiindu-le de experiența artei. Hermeneutica urmărește alte scopuri decît metodele științelor umaniste : umanul ca totalitate, diversitatea sa spirituală, sensurile acestei diversități, formele de expresie umană care semnifică ceva, toate fenomenele umane susceptibile de interpretare, deosebite tocmai prin aceasta de obiectele naturii, contextul umanist al interpretării, decodificarea și interpretarea semnificației umane a oricăror forme culturale de expresie. Înțeleasă ca dimensiune fundamentală a filosofiei, hermeneutica primește roluri dintre cele mai diverse : analiza raporturilor de interdependență dintre știință și domeniul extra-științific ; încercarea de a stabili un consens asupra a ceea ce sînt în realitate științele spiritului dincolo de conștiința lor metodologică ; investigarea experienței adevărului, care depășește domeniul de control al metodologiei științei pretutindeni unde această experiență apare (adevărul artei). În ansamblu, hermeneuticii îi revine sarcina de a pune în dezbatere toate formele de manifestare ale raționalității și să descopere totodată condițiile unei asemenea dezbateri. Gadamer gîndește în prelungirea lui Heidegger căruia îi accentuează dimensiunea hermeneutică, legînd-o cosubstanțial de problema limbajului. El arată că triada om-limbaj-lume, fundamentală pentru gîndirea hermeneutică, unește noțiuni ce nu pot fi gîndite separat. Reamintește faptul că unul din meritele lui Humboldt a fost acela de a fi arătat că nu există „lume umană" *pre* sau *extra* lingvistică. Limbajul nu este doar una din facultățile omului, ci el reprezintă o lume proprie omului și care-l definește în mod esențial. Lumea omului este și lumea limbajului său. Caracterul original-uman al limbajului semnifică în același timp caracterul original al existenței umane. Gadamer însă își ia o anumită distanță față de Heidegger. Astfel, el consideră că acesta nu este interesat de hermeneutică decît pentru a degaja, într-o intenție ontologică, structura de anticipare a comprehensiunii. „Pentru mine — scrie Gadamer — problema se pune invers : de a ști cum, odată descoperite obstacolele ontologice ale conceptului de obiectivitate propriu științei, hermeneutica poate să facă dreptate istoricității comprehensiunii" [6]. Atitudinea lui Gadamer o considerăm în general pozitivă. Se exagerează, însă, atunci cînd modelul artei este luat drept model hermeneutic esențial.

5. Subliniind caracterul îngust al hermeneuticii constituite de Schleiermacher și Dilthey, Ricoeur consideră că acești gînditori au privilegiat în comprehensiune categoria de „rezultat al cuvîntului", avînd tendința de a identifica acest rezultat în situația originară a discursului teoretic. Pe acest temei au făcut din dialog modelul oricărei situații hermeneutice, impunîndu-i această formă de intersubiectivitate. Astfel hermeneutica apare doar ca un caz particular al științei dialogale. Această particularitate a hermeneuticii celor doi gînditori este numită de Ricoeur ca fiind o „prejudecată" ce ține de neînțelegerea dialecticii raportului dintre rezultatul dialogului și *sensul* interpretării ce are loc în cadrul discursului hermeneutic. Neînțelegerea amintită, spune Ricoeur, a condus la atribuirea unei sarcini eronate interpretării, sarcină ce se exprimă

[6] Hans Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 22.

în faimosul slogan : „A înțelege un autor mai bine decît s-a înțeles el pe sine". Ricoeur consideră defectuoasă o asemenea limitare a hermeneuticii. Gînditorul francez apreciază că hermeneutica trebuie să ocolească această situație ce limitează hermeneutica doar la corecta interpretare a unui discurs teoretic. A înțelege un text nu înseamnă doar a întîlni în mod obligatoriu intenția autorului, ci a înțelege toate semnificațiile umane posibile implicate în punerea problemei respective. Ricoeur nu respinge *de plano* hermeneutica bazată pe dialog, ci reproșează doar caracterul impersonal al dialogului ce decurge din „limbajul fără subiect și fără temporalitate"[7]. În contrast cu gînditorii amintiți, el propune o lume a limbajului încărcată de subiectivitate care să descrie, să exprime, să reprezinte lumea omului. Aceasta, deoarece limbajul semnifică ; el se referă la altceva decît la el însuși. Se referă la un extralingvistic ce nu poate fi realizat de nici una din disciplinele ce se ocupă de problemele limbajului (semiotica, semantica). Este sarcina hermeneuticii să scoată în evidență semnificația umană a limbajului. Opoziția dintre interpretare și explicație este reformulată de Ricoeur care confruntă hermeneutica cu modelele structuralist-lingvistice și psihanalitice. El vede în semantica frazei tranziția către analiza structurală a unui text și interpretarea lui. Aproprierea semnului de către subiect este un act al hermeneuticii și care este mediat de procedurile obiective ale analizei structurale și clarificării conceptuale. Explicația de tip științific este cuprinsă în ansamblul mediațiilor obiective ce preferă aproprierea sensului.

Ricoeur constată în hermeneutica profesată de Gadamer o opoziție între „distanțarea alienantă și apartenența la text", între textul ca atare și interpretul acestui text. Filosoful francez consideră această opoziție ca fiind o antinomie, deoarece ea suscită o alternativă de nesusținut : pe de o parte, *distanțarea* alienantă a fenomenului supus hermeneuticii care permite obiectivarea atît de necesară științelor spiritului ; pe de altă parte, această distanțare ce condiționează statutul științific despre om este concomitent „o pierdere" ce deteriorează raportul fundamental și primordial ce ne face să aparținem și să participăm totodată la realitatea istorică pe care o luăm drept obiect de studiu. Dintr-o antinomie — crede Ricoeur — provine și dilema lui Gadamer din *Adevăr și metodă* : sau practicăm o hermeneutică metodologică și, în acest caz, pierdem din vedere densitatea ontologică a realității studiate, sau practicăm o hermeneutică existențială și atunci punem sub semnul întrebării obiectivitatea în științele umane. Ricoeur refuză o asemenea alternativă și încearcă s-o depășească. Această tentativă își găsește expresia în alegerea unei problematici dominante care scapă alternativei adevăr-metodă propusă de Gadamer. Problematica dominantă este aceea a textului prin intermediul căruia este introdusă o noțiune pozitivă producătoare de distanțare. „Textul este pentru mine — spune Ricoeur — mai mult decît un caz particular al comunicării ; el este paradigma distanțării de comunicare prin intermediul căreia se relevă caracterul fundamental al istoricității în experiența umană"[8]. Această problematică o grupează în jurul mai multor teme, printre care : realizarea limbajului ca discurs hermeneutic, realizarea discursului ca operă structurată, relația dintre cuvînt și text în interiorul discursului,

[7] Paul Ricoeur, *Evénement et sens dans le discours*, Texte inedit. în Michel Philibert, *Ricoeur*, Editions Seghers, Paris, 1971, p. 184.

[8] Paul Ricoeur, *La fonction hermeneutique de la distanciacion*, în *Exegesis*, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 201—202.

discursul ca proiecție a lumii umanului. Obiectivul său este elaborarea unei noi problematici a existenței, al cărei punct de plecare să fie „elucidarea semantică a conceptului de interpretare comun tuturor disciplinelor hermeneutice. Această semantică se va organiza în jurul unei teme centrale a semnificațiilor simbolice"[9]. Comprehensiunea acestor semnificații este un moment al *comprehensiunii de sine* în care demersul semantic se îmbină cu cel filosofic propriu-zis. Astfel, hermeneutica descoperă existența-interpretativă ca o formă esențială de existență, iar filosofia în accepțiunea sa este și rămîne o hermeneutică.

6. Pe lîngă opiniile ce pledează convingător pentru o hermeneutică ontologică nu trebuie omise punctele de vedere care afirmă dimensiunea epistemologică a hermeneuticii, făcînd, de pe alte poziții, critica scientismului. Habermas, de pildă, recunoaște validitatea epistemologiei analitice pentru științele naturii, dar contestă aplicabilitatea ei în științele despre om. O asemenea aplicabilitate ar duce, după opinia sa, la o „conștiință scientistă" care cuprinde în principal un „istoricism" ce se rezumă doar la „fapte obiective", transformîndu-se inevitabil într-un pozitivism al științelor umane. În cazul lui Habermas nu este vorba de contestarea epistemologiei în ansamblu, ci doar de respingerea pretenției de universalitate ce face din modelul epistemologiei analitice exigența absolută a oricărei cunoașteri, nesocotind specificitatea științelor umane. Argumentele lui Habermas vin să relativizeze validitatea acestui model, punînd în discuție „sensul" acestor enunțuri. Consideră de aceea că schema Hempel-Oppenheim aplicată la științele umane duce mai degrabă la *obiectivism* decît la asigurarea condițiilor de obiectivitate ale cunoașterii. Nu poate fi „desubiectivizată" cunoașterea umană decît presupunînd o iluzorie „cunoaștere etalon" în genul „științei absolute" — subliniază Habermas — referindu-se la Hegel. El trage concluzia că pozitivismul științific face loc unui „pozitivism ideologic", iar „obiectivitatea" propusă de aceasta nu duce la altceva decît la obiectivism. Referindu-se la unele idei husserliene, Habermas critică „iluzia obiectivistă" a științelor, dar nu pentru a pune în loc ceea ce el numește „asceza fenomenologică a lui Husserl". Dimpotrivă, argumentele acestuia, precum și universul hermeneutic adoptat îl ajută să respingă „teoria pură" de esență husserliană pe care o consideră „pură iluzie" propunînd în locul ei „teoria critică" înrădăcinată puternic în filosofia socială. Considerînd că subiectivitatea nu poate fi eliminată din „teoria critică", el este interesat cu precădere de modul cum aceasta constituie științele umane. Menționăm că este vorba de *subiectivitate* și nu de *subiectivism*. Punînd problema în felul acesta, poziția lui Habermas este potrivnică lui Husserl. El stăruie asupra momentelor de subiectivitate ce constituie știința ca atare, considerînd că obiectivismul escamotează cadrul filosofic în care primesc *sens* enunțurile științifice. Prin proiectul său hermeneutic Habermas dorește să restituie subiectului rolul său de constituire a procesului de cunoaștere.

În concluzie, putem spune că hermeneutica a demonstrat faptul că preocupările pe care le-a generat nu sînt simple chestiuni de capriciu ale unor erudiți. În interiorul acestor preocupări găsim ambițiile contemporane ale cunoașterii și culturii, interogațiile umanității asupra istoriei. Hermeneutica furnizează un tip de experiență (ce înglobează deopotrivă filosofia, arta, istoria, etc.) în care adevărul nu poate fi verificat doar

[9] Paul Ricoeur, *Le conflict des interprétations*, Editions du Seuil, Paris, 1969, p. 15.

prin procedeele metodologice ale științei. Comprehensiunea de tip hermeneutic nu este o problemă de știință, ci de filosofie. Problemele hermeneuticii depășesc limitele puse de ideea de metodă (așa cum apare ea la Dilthey) și relevă experiența globală a omului în lume. Ca atare, sarcina hermeneuticii nu este desprinderea obiectivității pure, eliberată de orice subiectivitate, ci își propune un orizont deschis umanului, subiectivității acestuia. Hermeneutica răspunde nevoii de a recunoaște în modurile de reglare a vieții sociale și individuale un orizont de raționalitate în curs de constituire (sau constituit) capabil să pondereze exploziile subiectivismului exacerbat, precum și să redea științelor despre om rolul reglator pe care l-au avut și pe care l-au pierdut în favoarea unui obiectivism nejustificat. Hermeneutica filosofică ne permite să înțelegem istoria, rațiunea istorică, modurile de expresie culturală ale diferitelor epoci. Propunînd comprehensiunea ca formă esențială de înțelegere a omului, ea regăsește „dinamica adevărului" (Gadamer) în interiorul comunicării, scoate în evidență modul cum această dinamică ne permite să surmontăm dificultățile cunoașterii, făcînd din hermeneutică o veritabilă „inteligență socială". Hermeneutica face să reînvie modernitatea, văzînd în filosofie teoria indispensabilă ce trebuie să raporteze știința la acțiune, lumea externă la lumea internă (și invers), conștiința de sine a omului la adevărurile vieții curente.

Perspectiva marxistă asupra filosofiei nu poate face abstracție de orizontul problematic pe care hermeneutica (în special cea existențială) îl pune în discuție. Mai mult decît atît, marxismul poate contribui la revitalizarea acesteia printr-o perspectivă dialectică, complementară hermeneuticii. Conștiința filosofică promovată de gîndirea marxistă contemporană poate să aprecieze la dimensiunile ei reale amplitudinea orizontului hermeneutic, rolul său în cultura secolului nostru. Conceptele hermeneuticii pun în evidență ceea ce converge spre o dialectică *sui-generis*, între dialectică și hermeneutică nefiind raporturi de excludere, ci de complementaritate.

CONFRUNTĂRI ACTUALE ÎN PROBLEMATICA UTOPIEI

JANINA IANOȘI

Din punctul de vedere al întemeietorilor marxismului, socialismul utopic părea, de pe la mijlocul secolului trecut, o problemă rezolvată și clasată. Se considera că știința a biruit definitiv „iluziile" și frazele frumoase despre viitor, muncitorii — înarmați cu conștiința reală a locului și rolului lor istoric — urmînd să se ridice organizat împotriva orînduirii burgheze, valorificînd maximal în acest sens înseși condițiile furnizate de societatea capitalistă, în dezvoltarea ei istorică.

Încă în *Manifestul Partidului Comunist*, Marx și Engels analizează cu riguroasă concizie științifică fenomenul utopismului socialist, ajungînd la concluzia că era produsul unei epoci în care proletariatul, încă foarte puțin dezvoltat, își concepea în chip fantezist propria sa poziție, că era deci produsul primelor sale aspirații spre o prefacere generală a lumii, soldate cu o descriere fantezistă a societății viitoare. Într-o perioadă în care analiza riguroasă social-politică era încă nedezvoltată, locul ei trebuia să-l

ia în mod inevitabil construcţia inventivă personală, locul condiţiilor istorice ale eliberării clasei muncitoare — condiţii imaginare, fără temei real, iar locul organizării treptate a proletariatului ca clasă — o organizare anume născocită a societăţii.

Ca atare, Marx şi Engels îşi formulau judecata de valoare cu privire la socialismul utopic, conjugînd-o cu gradul de dezvoltare a societăţii capitaliste însăşi şi a produsului ei esenţial — proletariatul; şi o formulau în termeni foarte categorici: „Însemnătatea socialismului şi a comunismului critico-utopic, arătau ei, se află în raport invers cu dezvoltarea istorică. În măsura în care lupta de clasă se dezvoltă şi capătă forme bine conturate, această tendinţă fantezistă de a se situa deasupra luptei de clasă, această combatere fantezistă a ei *pierde orice valoare practică, orice îndreptăţire teoretică*. De aceea, dacă în multe privinţe, întemeietorii acestor sisteme au fost revoluţionari, apoi discipolii lor *alcătuiesc întotdeauna secte reacţionare*. Ei păstrează neclintite vechile concepţii ale dascălilor lor fără a ţine seama de dezvoltarea istorică a proletariatului"[1].

Ca autentici oameni de ştiinţă, clasicii marxismului nu idealizau, evident, gradul maturităţii teoretice la care ajunsese proletariatul în vremea lor, sesizau cu luciditate, chiar dacă cu nedisimulat regret, elementele de falsă conştiinţă care mai dăinuiau încă în orizontul său spiritual, inclusiv în ceea ce priveşte elementele de socialism utopic. Ei au rămas neînduplecaţi în formulările lor privind lipsa de justificare a socialismului utopic în noile condiţii, în afirmarea caracterului lui reacţionar şi profund dăunător. „Tot ceea ce, de-a lungul deceniilor am smuls cu multă caznă din capetele muncitorilor germani — îi scria Marx lui Friedrich Adolph Sorge, la 19 oct. 1877 — şi anume socialismul *utopic*, reprezentarea fantastică a orînduirii sociale viitoare, dîndu-le astfel acestora superioritatea teoretică (şi deci şi practică) asupra francezilor şi englezilor, bîntuie acum iarăşi, şi încă într-o formă mult mai jalnică nu numai în comparaţie cu marii utopişti francezi şi englezi, dar chiar şi cu... Weitling. Se înţelege de la sine că utopismul, care *înainte* de apariţia socialismului critic-materialist l-a purtat pe acesta în sine in nuce, acum cînd se manifestă postfestum, nu poate fi decît absurd, — absurd, anost şi profund reacţionar"[2].

În aceeaşi scrisoare, Marx îi califică pe propovăduitorii ideilor socialist utopice cu violenţă, drept „bandă întreagă de studenţi necopţi şi de doctori superînţelepţi, care vor să dea socialismului o orientare « mai înaltă, ideală », adică *să-i înlocuiască baza materialistă* (care cere, dacă vrei să operezi cu ea, un studiu serios, obiectiv) prin *mitologia modernă cu zeităţile ei:* a dreptăţii, libertăţii, egalităţii şi fraternităţii"[3]. Aprecierea ni se pare deosebit de relevantă, întrucît, dincolo de causticitatea cu care îi tratează pe purtătorii noilor idei socialist-utopice, ea dezvăluie totodată şi în ce constă esenţa dăunătoare a utopiei socialiste, dezvăluie opoziţia ei faţă de abordarea strict ştiinţifică, eliberată de elemente afective şi morale, a realităţii sociale.

Ideea este reluată dealtfel şi într-o scrisoare către Wilhelm Bracke, din 23 octombrie 1877, în care Marx spunea: „Revista « Zukunft » este cu totul nesatisfăcătoare. Principala ei preocupare este *să înlocuiască cunoaşterea materialistă prin fraze ideologice despre « dreptate » etc.* Progra-

[1] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, ediţia a II-a, Bucureşti, Edit. politică, 1963, pp. 497—498 (subl. ns.).

[2] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 34, Bucureşti, Edit. politică, 1982, p. 263.

[3] *Idem* (subl. ns.).

mul ei este mizerabil. Printre altele, promite să fabuleze și pe tema organizării societății viitorului"[4].

Exemple de acest gen mai pot fi aduse multe. Poziția afirmată în acest sens de către Marx și Engels atît public, în lucrări și studii, cît și în particular, în corespondență, ni se pare lipsită de echivoc ; ea îndeamnă, mai degrabă, la clasarea problemei, la includerea tuturor demersurilor teoretice utopice cu privire la o societate viitoare mai bună (demersuri care exprimă, de fapt, năzuința morală a omului către o asemenea societate) într-un dosar al istoriei cu eticheta „absurd, anost și profund reacționar".

Totodată însă, o asemenea „clasare" vine în contradicție evidentă cu însuși spiritul marxismului, înscriindu-se, între altele, chiar sub incidența reprosului pe care Marx și Engels îl făceau socialiștilor utopici care nu țineau seama de dezvoltarea istorică, păstrînd „neclintite vechile concepții ale dascălilor lor".

Și atunci se pune întrebarea : este oare posibilă astăzi — la sfîrșitul secolului al XX-lea — o abordare și o apreciere ale utopiilor sociale diferite de cele categoric formulate de clasicii marxismului, dintre care am reprodus cîteva ? Sau, mai precis : sînt posibile, oare, și alte atitudini, judecăți de valoare asupra utopiilor sociale, dar care să aibă ca temei *aceeași* platformă ideatică a Marxismului ? Este posibilă, oare, o „reabilitare" a utopiei fără trădarea spiritului marxismului, menținînd investigarea socială riguros științifică, eliberată de iluzii și de fantezie ? S-au petrecut oare, în peisajul social-politic și spiritual al epocii contemporane mutații care să justifice o asemenea schimbare de atitudine sau se repetă, cumva, evident în alte forme, situații care să justifice apariția utopiilor și să determine o judecată de valoare pozitivă la adresa lor, așa cum a fost cazul aprecierilor făcute de Marx și Engels la adresa utopiștilor premarxiști, „anteriori" socialismului „materialist-critic" ?

Aceste întrebări se impun cu atît mai mult, cu cît asistăm, de-a lungul întregului secol al XX-lea, la o proliferare a utopiilor sociale (care, desigur, trebuie abordate individual și în corelație cu condițiile istorice generatoare concrete), dar mai ales asistăm la o preocupare constantă pentru acest fenomen și chiar la pledoarii pentru utopie, susținute și de teoreticieni ce se revendică de la marxism sau sînt marxiști, ori influențați de marxism, oricum, în nici un caz nu sînt gînditori reacționari, în sensul tradițional al cuvîntului.

Dacă considerăm — în consens cu realitatea istorică — *prezența gîndirii marxiste* ca o dominantă esențială a peisajului spiritual al secolului nostru și recunoaștem imposibilitatea de a ocoli această gîndire, de a o trece cu vederea, atunci cînd analizăm alte curente de idei proprii secolului nostru, va trebui să corelăm și problema atitudinii față de utopie, direct sau indirect, cu sistemul de idei al lui Marx. De altfel, chiar sursa teoretică în măsură să explice renașterea utopiei și valorificarea ei pozitivă actuală poate fi căutată, în cele din urmă, tot în moștenirea marxistă.

Fără să intrăm în amănunte trebuie, totuși, să pornim de la constatarea că însăși substanța teoriei marxiste, în ansamblul ei, — cu treptele devenirii sale istorice — a permis și determinat nu o dată în secolul nostru prelungiri, interpretări, „recitiri" diferite și diferențiate ale ei.

[4] *Ibidem*, pp. 364—365 (subl. ns.).

Una din „recitirile" esențiale ale operei lui Marx în secolul XX o reprezintă, după cum se știe, cea axată în primul rînd pe virtuțile științifice ale acesteia, virtuți ce urcă în plan filosofic spre sursele gîndirii spinoziene. Un model și prototip al unei asemenea lecturi a lui Marx îl constituie scrierile lui Althusser. Operînd în scrierile lui Marx binecunoscuta și mult discutata „tăietură epistemologică", Althusser a adus în prim plan lucrările de maturitate ale acestuia, lucrări în care analiza riguros științifică domină toate aprecierile și concluziile sale teoretice, constituindu-se în elementul esențial ce trebuie preluat și dezvoltat în continuare de discipolii săi din veacul al XX-lea. Este adevărat, în aceste opere ale gîndirii marxiste mature nu descoperim nici o „descriere" a societății socialiste viitoare, nici un amănunt revelator care să caracterizeze vreun detaliu al așteptatei orînduiri, întrucît, în respectivul moment istoric, o asemenea întreprindere nu putea fi riguros științific fundamentată. Descoperim, în schimb, așa cum am văzut, critica necruțătoare a descrierilor unei societăți viitoare ideale tocmai pentru că sînt „reprezentări fantastice", tocmai pentru că înlocuiesc cunoașterea științifică prin „fraze ideologice", prin „mitologii moderne". Urmărind, în primul rînd, creșterea în amploare și eficiență a mișcării proletare, Marx combătea programele partidelor muncitorești care-și formulau revendicările în acest spirit, deci în forme neriguros fundamentate științific.

Este evident că, de pe asemenea poziții, în special în condițiile contemporane, utopiile sociale nu au nici o justificare teoretică și, cu atît mai puțin, una practică, iar atitudinea binevoitoare față de ele se transformă într-o frînă a mersului înainte.

Ce se întîmplă însă cu „felia" anterioară „tăieturii epistemologice"? Althusser consideră această parte a operei lui Marx ca fiind dominată de un umanism de fapt inoperant, încă foarte îndatorat filosofiilor idealiste, în speță filosofiei clasice germane, și opune înrudirea cu filosofia lui Spinoza, evidențiată în opera sa de maturitate, legăturii cu filosofia lui Hegel, evidentă în opera de tinerețe.

În schimb, o altă orientare importantă în gîndirea contemporană, în mare parte grupată în jurul așa-numitei „Școli de la Frankfurt", descoperă cu încîntare, lucrările de tinerețe ale lui Marx (publicate prin anii '30) și se apropie de Marx anume în temeiul marilor tradiții filosofice reprezentate de un Kant, Fichte, Schelling sau Hegel, ale căror reverberații le sesizează în respectivele opere. Aici, în aceste opere și în filiațiile de idei ce coboară de la marii filosofi idealiști germani, sînt descoperite și o seamă de accente menite să explice și să favorizeze reabilitarea utopiei. În cadrul acestei orientări, critica societății capitaliste tîrzii se desfășoară de pe pozițiile subiectului liber și creator, iar ieșirea din labirintul acestei societăți este căutată într-o formulă utopico-estetică. Unul dintre promotorii acestei orientări, Herbert Marcuse, devine, după cum este cunoscut, conducătorul spiritual al marilor mișcări anticapitaliste neproletare, cu precădere studențești, din deceniile 4—6, care-și asumă revendicări socialiste de tip utopic, desfășurîndu-se, între altele, sub faimoasa lozincă: „Să fim realiști, să cerem imposibilul!"

Lucrările teoretice de căpătîi ale acestor mișcări devin, nu întîmplător, în primul rînd *Manuscrisele economico-filosofice din 1844* dar și *Ideologia germană*, ultima aflată chiar la cezura althusseriană (și reprezentînd, pentru Althusser, prima lucrare care întemeiază științific interpretarea proceselor social-istorice: materialismul istoric). Pentru „frankfurtieni"

ele conţin temeiurile unor proiecţii ale societăţii viitoare mai bune şi pot fi, într-un anumit sens, subsumate utopiilor sociale.

Iată deci că opera lui Marx poate furniza elemente apte să completeze viziunea sa ştiinţifică, riguroasă asupra lumii prin accente relativ de altă natură.

De altfel, dacă încrederea optimistă absolută în ştiinţă şi în virtuţile ei a dus, într-adevăr, la rezultate teoretice şi practice remarcabile, în măsura în care a devenit absolutizantă sau exclusivistă, proclamînd ştiinţa ca *singura* şi *unica* în măsură să valorifice capacităţile creatoare ale omului, ea a creat şi *posibilitatea justificării unor poziţii teoretice rigide*. Invocarea despotică a rigurozităţii ştiinţifice a putut să aducă, se ştie, prejudicii însăşi dezvoltării ştiinţelor, atît ştiinţelor exacte, cît mai ales celor sociale, făcînd dintr-o aşa-zisă „încredere absolută" în ştiinţă paravanul unor grave deformări în practica social-politică. Insatisfacţia produsă de asemenea orientări teoretice şi practice a dus pe unii gînditori marxişti, sau aderenţi în bună măsură la puncte de vedere marxiste, la observarea imposibilităţii de a elimina un anume coeficient utopic din orice proiect asupra viitorului. O ruptură cu bunele tradiţii utopico-visătoare ar duce, după opinia lor, inevitabil la conservatorism, la o mascată apologie a ordinii existente, la o politologie care legitimează prezentul în toate momentele lui constitutive, inclusiv cele care ar merita să fie corectate şi depăşite. Sub pretextul ştiinţei „infailibile" un asemenea punct de vedere poate opri înaintarea, poate frîna experimentarea necunoscutului, poate supralicita continuitatea între prezent şi un viitor previzibil, în dauna momentelor discontinue, a rupturii, a contradicţiei, a dialecticii, punînd în cele din urmă între paranteze momentul specific uman al creaţiei istorice şi „viclenia" care îi este proprie acestei — nu pînă la capăt prospectabile — creaţii neîntrerupte de sine.

Nevoia de utopie este pusă astfel, de către o atare viziune, în legătură indisolubilă cu nevoia de înnoire, pe care omenirea a resimţit-o şi o resimte permanent. O asemenea înnoire, o calitate nouă în chip radical, nu poate fi concepută exclusiv pe temeiul unor concepte, al unei logici prestabilite, a unei raţionalizări în toate dominantă. Acestea din urmă se cuvin în mod necesar suplimentate, spre a fi mlădiate, de către o specifică „imaginaţie poetică", ce fie că ia forma utopiei, fie că se interferează cu ea. Potrivit acestor opinii, rolul utopiei în istorie ar fi deci de neeludat în zămislirea viitorului. Dacă punctul de vedere al viitorului este adoptat şi menţinut ca punct de vedere principal şi principial — ca perspectivă care marchează şi prezentul şi interpretarea trecutului —, atunci trecerea la acest viitor prevăzut şi imaginat nu va putea fi frustrată de insemne ale gîndirii utopice. Aceasta cu atît mai mult, cu cît nu se mai are în vedere realizarea vreunui plan divin, riguros prestabilit şi necesar a fi doar smerit acceptat, ci o trecere finalizată de la posibil la real, prin eforturi exclusiv şi subliniat omeneşti. În această perspectivă, socialismul însuşi, în chiar indubitabilele lui caracteristici ştiinţific prospectate — prin critica anacronismelor pe care se cuvine să le depăşească — include un coeficient de prospecţiune visătoare, utopică, nu însă în răspăr cu ceea ce poate fi realizat, ci ca tatonare în direcţia posibilului şi necesarului, ca proiect care pune forţele născute din munca în comun a oamenilor în slujba întregii comunităţi şi a energiilor ei descătuşate.

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

O PERSPECTIVĂ SEMIOTICĂ ASUPRA PROGRESULUI ÎN ARTĂ

FLORIN DELEANU

Problema progresului în artă este una dintre temele cele mai dezbătute în estetica contemporană românească, dar, în ciuda numeroaselor luări de poziție, credem că este loc de noi perspective și clarificări [1].

Am considerat că semiotica poate oferi dacă nu un punct de vedere cu totul nou, cel puțin metode capabile de precizări și nuanțări în plus. Pentru aceasta, credem necesară clarificarea unor presupoziții teoretice:

1. Arta este privită ca fapt semiotic. Opera de artă este deci considerată expresie simbolică, adică o sinteză specifică a generalului cu particularul. „În măsura în care arată pururi dincolo de el, vizibilul este debilitat și distrus. Dar, pe de altă parte, el este punctul solid care permite saltul în lumea realului nevăzut" (G. Liiceanu) [2].

Este vorba, în esență, de statutul simbolic al creațiilor artistice, care, după cum remarca și Vianu [3], reprezintă un adevăr adeseori recunoscut în întreaga istorie a esteticii.

2. Această calitate o face susceptibilă de a fi înscrisă în tipologii și clasificări semiotice.

Am ales în acest scop modelul clasic al lui Charles Morris de împărțire a domeniilor semioticii, în funcție de diversele raporturi ale semnelor, în trei compartimente:

— semantic: raportul SEMN—OBIECT
— sintactic: raportul SEMN—SEMN (dintre semne)
— pragmatic: raportul SEMN—AGENT UTILIZATOR AL SEMNULUI

3. criteriile de valoare nu trebuie confundate cu criteriile de progres, care presupun tocmai o *creștere* a indicelui valorii de-a lungul întregii istorii a unui fenomen, în ciuda unor regrese, stagnări sau aspecte contradictorii.

I. COMPARTIMENTUL SEMANTIC

În cazul artei, analiza strictă a raportului semn-obiect este irelevantă pentru esența esteticului, căci aici nu ne interesează obiectul propriu-zis (referentul) vizat de semn, ci *modul* în care este construit acest referent de un spațiu semiotic specific. Spre deosebire de știință, nu ne interesează

[1] Inițiată de o polemică între Ion Pascadi și M. Ciurdariu (cf. „Revista de filosofie", nr. 4, 1966), disputa pe tema progresului în artă s-a lărgit considerabil, devenind o dominantă în estetica noastră, mai ales între anii 1966—1976. Dintre autorii participanți la această fructuoasă dezbatere, amintim: Al. Philippide, Dumitru Matei, Silvian Iosifescu, Dumitru Ghișe, Ignat Florian Bociort, Traian Herseni, A. Marino, Ion Ianoși, Marcel Breazu, Nicolae Balotă, Zaharia Sîngeorzan, Constantin Borgeanu etc.

[2] Gabriel Liiceanu, *Om și simbol*, în vol. *Încercare în politropia omului și a culturii*, București, Edit. Cartea românească, 1981, p. 55.

[3] Tudor Vianu, *Postume*, București, E.P.L.U., 1966, p. 148.

referentul, obiectul real existent în perimetrul ontic înconjurător. De altfel, semnul artistic nu este obligat să aibă un echivalent referențial real, care poate fi găsit ca atare în viață. Semnul, spune Morris, „trebuie într-adevăr să semnifice ceva... să aibă semnificație, dar nu să și *denote*" [4]. Cu alte cuvinte, referentul semnului artistic poate fi și un obiect imaginar, dar nici această constatare nu ne ajută prea mult. Căci nu orice referire la un obiect sau situație din sfera imaginarului presupunea automat semnul artistic. Un exemplu elocvent ar fi psihanaliza, care folosind un demers științific supune unui examen imaginarul.

Ajungem astfel la concluzia că ceea ce ar trebui să ne intereseze mai mult în compartimentul semantic al artei nu este referentul, ci modul în care semnul ajunge să producă sens și nu să transmită sensul preconstituit al unui obiect anterior textului estetic. În această direcție, am afirmat mai înainte că ceea ce ne interesează este modul în care semnul estetic construindu-se pe sine, construiește sau mai bine zis, reconstruiește obiectele realului sau ale imaginarului, producînd și valoare.

Dar pentru a afla acest lucru avem nevoie de un aparat mai rafinat și, în acest sens, am optat pentru modelul glossematic al lui Hjelmslev [5].

PLANUL EXPRESIEI	Substanță
	Formă
	. . . . . (sens)
PLANUL CONȚINUTULUI	Formă
	Substanță

În cazul semnului lingvistic, pentru o exemplificare mai la îndemînă, substanța expresiei este materialul fonic brut (sunetele articulate în general); forma expresiei este constituită din foneme (unități formale funcționale); substanța conținutului este întregul cîmp al realului (tot ceea ce poate fi gîndit și exprimat în limbă); iar forma conținutului reprezintă grilarea realului în anumite noțiuni și concepte.

Relația dintre forma expresiei și forma conținutului este tocmai creatoarea și purtătoarea de sens.

În cele ce vor urma, vom discuta separat substanța expresiei și conținutului, pe de o parte, și forma expresiei și conținutului, pe de altă parte, deoarece criteriile după care ele influențează progresul în artă sînt diferite.

A. *Criteriul extensivității* (întinderea substanței conținutului și a substanței expresiei)

Spre deosebire de alte forme ale cunoașterii umane, arta nu vorbește despre un aspect anume sau, mai bine zis, nu stă în esența ei să-și circumscrie cu precizie aria realului despre care va aduce mărturie. „Aria literaturii, spune Greimas, se deosebește totuși de alte arii autonome (religie, drept, etc.) prin aceea că între caracteristicile ei nu se înscrie nici o zonă specială din substanța conținutului care să-i fie proprie" [6].

[4] Charles Morris, *Signification and Significance*, p. 67, apud Alexandru Sincu, *Literatura în perspectivă semiotică*, în vol. *Analiză și interpretare*, coord. S. Iosifescu, București, Edit. științifică, 1972, p. 142.

[5] Louis Hjelmslev, *Preliminarii la o teorie a limbii*, traducere din limba engleză D. Copceag, București, Centrul de cercetări fonetice și dialectale, 1967.

[6] A.J. Greimas, *Lingvistica structurală și poetica*, în vol. *Poetică și stilistică. Orientări moderne*, coord. M. Nasta și S. Alexandrescu, București, Edit. Univers, 1971, p. 244.

Ne putem însă întreba : cum rămîne cu tragedia greacă care își circumscrie aria doar la lumea eroilor și zeilor sau cu neoclasicismul care delimitează zone tematice specifice? Dar aceste îngrădiri, delimitări în substanța conținutului nu țin de esența artei, ci de istoria ei. Chiar geneza artei presupune ruptura de magie și mit, deci de discursurile specializate în discutarea sacralității. Căci arta presupune extensia maximă a substanței conținutului și respinge orice încercare de a o reduce o dată pentru totdeauna, misiunea ei fiind nu de a vorbi despre *ceva* anume, ci de a vorbi *cumva* despre orice. Ceea ce nu înseamnă că orice operă de artă vizează întinderea maximă a substanței conținutului. Un pastel se concentrează asupra unui aspect particular, redus al substanței conținutului. O epopee sau un roman-fluviu va pune în discuție o sferă cu mult mai mare. Extensia maximă a substanței conținutului trebuie înțeleasă ca o condiție esențială a artei, ca o potențialitate ce va fi actualizată în mod diferit în funcție de opera de artă și epocile istorice.

Așa cum arătam mai sus, cîmpul tematic poate suferi îngustări sau lărgiri de la o etapă la alta. Astfel, evoluția conștiinței estetice europene de la clasicism la realism indică o lărgire, o creștere a permisivității tematice, ceea ce ar putea sugera un progres în extinderea substanței conținutului. Să ne amintim însă că aria tematică a teatrului neoclasic este mai redusă decît cea a dramei shakespeariene și că realismul și democratizarea tematică adusă de el sînt brusc reduse de parnasianism. Deci, nu putem trasa o linie de evoluție, de lărgire continuă a substanței conținutului.

Un progres există totuși : conștientizarea artei ca posedînd o substanță a conținutului nelimitată, așa cum demonstrează pledoariile atîtor artiști din secolul al XIX-lea și al XX-lea. Dar aici depășim compartimentul semantic și intrăm în cel pragmatic.

Să examinăm acum situația substanței expresiei, în care caz avem o tendință clară de lărgire, de extindere, tendință ce va fi mai bine înțeleasă cînd vom studia arta în legătură cu celelalte arii ale societății. Există încercarea legitimă de a folosi noi materiale pentru operele de artă, de a găsi noi suporturi sensibile susceptibile de a facilita noi expresii formale. Arhitectura și-a lărgit considerabil numărul de materiale folosite, de la lemn și piatră la sticlă și beton. Descoperirea unor noi suporturi materiale poate crea premisele realizării unor valori superioare, cum s-a întîmplat cu fabricarea porțelanului în China, care a ridicat calitativ arta poteriei. Ceea ce trebuie însă să înțelegem este că lărgirea substanței expresiei în sine nu duce la creșterea valorii : un porțelan nereușit rămîne inferior unei capodopere de ceramică nerafinată ; o monstruozitate în sticlă și beton nu se compară cu un templu antic. Deci sub aspect valoric, nu avem nici aici un progres.

B. *Criteriul intensivității* (raportul de solidaritate și obnubilare reciprocă dintre forma expresiei și forma conținutului)

În cazul artei, forma expresiei se instituie ca participantă cu drepturi egale la crearea valorii, se impune prin propria ei ființă ca unicitate ce răstoarnă „imperialismul" formei conținutului, adică primatul informației asupra instrumentului de transmitere a acesteia. În termeni filozofici am spune că inteligibilul nu se instituie ca valoare în sine, ca în știință, ci se aliază cu sensibilul, devine valoare tocmai în măsura în care îl reclamă pe acesta.

Prin această dublă instaurare se creează și obnubilare reciprocă, căci forma expresiei obnubilează parțial forma conținutului, prin non-trans-

parența sa antiinstrumentală, în sensul că oricînd vor exista noi lecturi posibile și interpretarea aleasă de noi va întuneca parțial celelalte lecturi posibile. Este vorba, așadar, de opera de artă ca operă deschisă. Pe de altă parte, forma conținutului obnubilează forma expresiei, prin faptul că lectura propusă de noi unei opere, oricît ar fi ea de flexibilă, ne va obliga să fim atenți mai ales la unele particularități formale, care servesc mai bine interpretarea noastră, întunecînd astfel celelalte sugestii și virtualități ale formei expresiei [7].

Pentru ca opera de artă să fie într-adevăr valoare mai avem nevoie de o condiție, căci nu orice instituire reciprocă și obnubilantă a formei expresiei și formei conținutului permite așa ceva. E vorba de faptul că forma conținutului deși trebuie să vizeze un decupaj particular al realului, trebuie, în același timp, să pună în discuție întreaga substanță a conținutului. Forma conținutului nu trebuie să vizeze explicit discuția întregii substanțe a conținutului, ci să determine un șoc semiotic, care să oblige la o reexaminare a acesteia sau a unor aspecte esențiale ale sale. Cu alte cuvinte, e vorba de vechiul raport dintre particular și general sau în termeni marxiști, de necesitatea ca arta să aducă o mărturie esențială despre omul generic.

În cazul respectării acestor criterii, semioza (producerea de sens) devine și o axioză (producere de valoare).

Intensitatea sau, cum i-am spus noi, intensivitatea raportului de solidaritate și obnubilare reciprocă dintre forma expresiei și forma conținutului dă și valoarea estetică, în măsura în care este și o punere în discuție a condiției umane. Să remarcăm că relevarea omului generic nu se face la fel în toate artele. Mărturia explicită despre omul generic, pe care o aduce „Faust" al lui Goethe se deosebește considerabil de o capodoperă a artei decorative, de pildă. În acest din urmă caz, avem însă o mărturie implicită. Căci aici asistăm la izbînda pentru-sinelui de a stăpîni în-sinele, de a-și impune o funcție esențialmente proprie, cea a imaginației, asupra obtuzității materiei.

Dar, intensivitatea de care vorbeam mai sus nu cunoaște o linie ascendentă de dezvoltare de-a lungul istoriei. Ea apare ca un „accident" în istorie, neputînd fi explicată de categoriile care stau la baza istoriei : dezvoltarea forțelor și relațiilor de producție, clasele și ideologiile dominante, mentalitatea comună, etc.

Din acest punct de vedere al presupoziției reciproce și obnubilante dintre forma expresiei și forma conținutului, este limpede că nu avem progrese de la Homer la Shakespeare, de la Bach la Brahms, de la Michelangelo la Brîncuși.

II. COMPARTIMENTUL SINTACTIC

A. *Substanța expresiei*

Așacum arătam mai înainte, există o tendință de expansiune necontenită a materialelor care vor deveni suport al operelor de artă. Dar, această extindere nu are în sine o valoare artistică, ea fiind mai degrabă o simplă adițiune, care creează premisa apariției de noi semne artistice.

[7] Deși, în esență, aceste afirmații se mențin și în cazul unor analize specializate ale operelor de artă, întregul proces devine mult mai complicat.

B. *Forma expresiei — forma conținutului*

Să remarcăm mai întîi, alături de A. Marino, că avem de a face cu un progres cantitativ, numeric, tezaurul operelor de artă al umanității sporind neîncetat. E clar că sîntem mai bogați în opere de artă decît acum cinci secole sau chiar acum cinci decenii.

Dar este vorba, în primul rînd, de relațiile stabilite pe planul formei expresiei și cel al formei conținutului între operele de artă, pe de o parte (sintaxa intrinsecă) și între opere de artă și alte domenii spirituale, pe de altă parte (sintaxa extrinsecă). Aceste relații între semnele artistice nu numai că sporesc cantitativ, dar se complică și structural.

a. *Sintaxa intrinsecă* (relațiile operei de artă cu celelalte opere de artă)

Plecînd de la presupozițiile Juliei Kristeva, după care textul este de fapt un inter-text, putem afirma că presiunea intertextualității se exercită din ce în ce mai mult, pe măsura sporirii cantitative a operelor de artă. Dar această presiune nu înseamnă o simplă acumulare, ci o complicare structurală, fiecare nou text actualizînd o intertextualitate mai întinsă și fiind obligat la o minimă inovație scriiturală.

Așa cum remarca și Bociort [8], în artă, ca de altfel în toate domeniile vieții sociale, există învățare, asimilare de informație, de strategii superior funcționale. Dar această asimilare, recunoaște Bociort, citîndu-l pe Călinescu, nu vizează valoarea estetică în sine.

Să remarcăm totuși că multiplicarea scriiturilor poate fi o premisă a apariției unor noi valori și este cu siguranță o condiție absolut necesară nașterii unor altor tipuri scriiturale. Este clar că orice artist își organizează scriitura plecînd de la anumite convenții scriiturale cunoscute de el și că termină prin a reorganiza sistemul convențiilor, făcînd astfel posibilă producerea de alte scriituri. Dar complicarea scriiturii nu crecază în mod automat valoarea, căci ea e o realitate structurală și nu una axiologică. Oricum, gradul de complexitate structurală tinde să crească : „Ulysse" al lui Joyce este superior din punct de vedere scriitural „Odiseei" lui Homer, chiar și numai prin simplul fapt că o include pe aceasta ca pe una din convențiile scriiturale proprii. Ceea ce nu înseamnă în mod automat și superioritatea valorică.

Putem considera întregul proces ca un progres prin însumare de noi strategii scriiturale și prin creșterea complexității relațiilor lor structurale.

b. *Sintaxa extrinsecă* (relațiile artei cu celelalte domenii spirituale)

Aici este vorba de intertextualitatea cu texte extraartistice (filosofice, politice, religioase, științifice etc.). Dar prin aceasta nu trebuie să înțelegem deschiderea artei spre aceste domenii ceea ce ar contrazice teza substanței conținutului ca perimetru nelimitat. E vorba nu de abordare pur și simplu a unor teme din perimetrul specific al domeniilor amintite mai sus, ci de împrumutarea unor strategii specifice, înglobate în substanța estetică. Să remarcăm apariția romanului filozofic sau literatura științifico-fantastică, unde pe pagini întregi găsim reluate tehnici specifice discursului filosofic sau științific, stînd însă sub un alt ideal, cel estetic.

[8] Ignat Florian Bociort, *Teoria progresului literar-artistic*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1975, p. 23.

Să mai remarcăm însă că asemenea strategii ne interesează în măsura în care ele nu tulbură specificul artei și nu o instrumentalizează, transformînd-o într-o cale colaterală de transmitere a unor informații aparținînd altor domenii.

Un ultim cuvînt despre modelul progresului literar-artistic propus de Bociort, mai ales că el se leagă în primul rînd de compartimentul sintactic și nu de cel semantic, al valorii estetice propriu-zise, cum sugerează autorul. Criteriul invocat de autor, sporirea funcționalității artei, este destul de ezitant, căci pe de o parte, autorul înțelege prin aceasta sporirea funcționalității sub-sistemului artei în cadrul sistemului social global (ceea ce ar trebui să intereseze mai degrabă pe sociolog decît pe estetician) și pe de altă parte, înțelege creșterea condițiilor de funcționalitate optimă a constituenților (tematica, ideologia și problematica, tipologia umană, arhitectonica și fabulația, limba și stilul) și a regimului lor internațional optim [9]. Creșterea acestei funcționalități și interrelaționări este egală cu creșterea valorii, care, spune Bociort, este supusă liniei ascendente a progresului. Se poate vedea însă că acești constituenți țin de compartimentul sintactic și nu de cel semantic, neavînd o consecință asupra valorii estetice în sine.

III. COMPARTIMENTUL PRAGMATIC

Progresele înregistrate în acest compartiment sînt însoțite de unele contradicții, de fenomene colaterale care par, uneori, să amenințe cîștigurile obținute.

Aspectul central al progresului în compartimentul pragmatic este creșterea neîncetată a numărului de receptori. Aceasta este facilitată, așa cum arată și A. Marino, de sporirea accesului omului la artă prin perfecționarea mijloacelor de comunicare (de la apariția tiparului la mass media), de creșterea răgazului necesar contemplării estetice, eliberat de presiunea nevoilor primare etc. Arta începe să fie o prezență cotidiană. Prin aceasta, arta obține o victorie, căci ea începe să fie un bun al umanității, în sensul propriu al termenului, dar, în același timp, această victorie o obligă să-și apere propria esență mai mult ca înainte.

Prin faptul că arta devine prezență cotidiană, că ea trebuie să satisfacă o cerere din ce în ce mai mare, ea își pierde caracterul de element unic și extraordinar și devine un articol ce poate fi cumpărat. Ea este amenințată să se transforme dintr-o valoare dignitativă, care „se impune prin ea însăși", într-o valoare deziderativă, care e „un mijloc în vederea unor scopuri utilitare", pentru a folosi terminologia lui Liviu Rusu [10].

Reacția artei este apărarea propriei sale esențe prin creșterea gradului de complexitate și solicitarea unei specializări a receptorului în vederea înțelegerii ei. Ceea ce va duce la crearea a ceea ce Robert Escarpit [11] numește

[9] *Ibidem*, pp. 17—37.

[10] Liviu Rusu, *Logica frumosului*, București, E.P.L.U., 1968, p. 27.

[11] Robert Escarpit, în colaborare cu Julien Cain și Henri-Jean Martin, *Cartea franceză ieri, astăzi, mîine*, în vol. *De la sociologia literaturii la teoria comunicării*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1980.

două circuite sau rețele ale cărții, cel „de elită" și cel „de masă". Granițele dintre cele două rețele nu sînt foarte stricte și pot exista valori care să circule în amîndouă. În timp ce rețeaua elitară crește mai greu numeric, deoarece receptorii trebuie să treacă printr-o perioadă de ucenicie, rețeaua de masă este în funcție de sporul demografic. În ciuda faptului că rețeaua de masă perpetuează și favorizează creația artistică mediocră și Kitschul, ea nu trebuie respinsă din capul locului ca un element de regres în artă. Căci ea creează și premisele propriei ei depășiri și contopirii treptate cu celălalt circuit, al marii, adevăratei arte. Receptorul, supus astăzi unui program educațional continuu, poate evolua de la Kitsch la arta mediocră și apoi la marea artă. Rețelele sînt structuri care evoluează ele însele și circuitul de masă poate prelua, deși o face de multe ori prin vulgarizare, mari valori ale marii arte, mijlocind astfel măcar contactul receptorului comun cu capodopera.

Procesul de creștere a cererii și ofertei artistice mai trebuie legat și de desacralizarea artei. Procesul acesta constituie inițial un indice de progres, căci ruperea de stadiul sincretic al artei primitive și conștientizarea acestei rupturi este chiar condiția nașterii receptorului propriu-zis de artă, care nu mai confundă criteriile artistice cu cele magice, mitice și pragmatice. Deși nu putem vorbi niciodată de criterii pur estetice în evaluarea unei opere, mai ales în cazul receptorului comun, judecarea unui text artistic devine mai nuanțată și implică și esteticul, nu numai eticul, religiosul, etc. Dar desacralizarea totală a artei duce la o mitologie negativă. Arta participă în continuare la mitologia comună, care a devenit însă profană, lipsind esteticul de unicitatea și singularitatea sa și transformîndu-l în valoare de consum.

Să remarcăm că există o reacție din partea artei și a unor receptori de a contracara excesiva profanare. E vorba de locul pe care îl ocupă arta într-o lume a declinului religiei și valorilor sacralității, de vocile care o proclamă ca substitut al absenței transcedentalității divine, prin faptul că ea ne poate îmbogăți cu o lume non-alienantă.

În încheiere trebuie să arătăm că însăși conștientizarea percepției artistice și modelarea ei în constructe metaartistice conceptuale, cum ar fi estetica și filosofia artei, teoriile artistice particulare și critica, sînt un semn clar al progresului și evoluției receptorului.

★

Să tragem în încheiere următoarele concluzii :

— în compartimentul semantic, cel în care se creează și valoarea estetică, nu putem vorbi de un progres, capodopera fiind, din perspectiva istoriei, un „accident" individual.

— în compartimentul sintactic, dincolo de superiorizarea funcționalității artei ca subsistem social, avem un progres de adițiune și complexitate scriitural și o expansiune a substanței expresiei.

— în compartimentul pragmatic, avem un cîmp al progreselor, unde sporuri calitative evidente sînt însoțite de fenomene contradictorii.

Ceea ce poate fi redat și prin tabelul următor:

SEMNUL / COMPARTIMENTE SEMANTICE		SEMANTIC	SINTACTIC	PRAGMATIC		
CONȚINUT	SUBSTANȚĂ	Fără relevanță	Fără relevanță	Conștientizarea specificului artei	VS.	Încălcarea specificului artei prin subordonarea față de alte domenii
	FORMĂ	Intensivitatea raportului de solidaritate și obnubilare	Creșterea numărului și complexității scriiturilor	Specializarea lecturii	VS.	Tendința spre lecturi nespecializate (Kitsch)
EXPRESIE	FORMĂ	Intensivitatea raportului de solidaritate și obnubilare	Creșterea numărului și complexității scriiturilor	Specializarea lecturii	VS.	Tendința spre lecturi monodirecționate (Kitsch)
	SUBSTANȚĂ	Fără relevanță	Tendința de extensivitate	—Creșterea numărului mijloacelor de prezentare a artei. —Acces sporit. —Prezența cotidiană a artei	VS.	Reificarea artei

CARACTERISTICI GENERALE ALE VALORII

— Încercare de conceptualizare —

ION FRĂȚILĂ

Fiecare din caracteristicile generale ale valorii reprezintă un specific prin care valoarea își manifestă propria identitate. Ele sînt distincte și, totodată, complementare. În materialul de față vom proceda la identificarea și explicitarea unora din ele, în ordinea în care ele se impun ca făcînd parte dintr-un sistem.

1. *Caracterul obiectiv al valorii (valoarea ca entitate distinctă față de entitatea-lucru)*

În abordarea acestei caracteristici am pornit de la o idee deja existentă în literatura de specialitate, idee lansată, dar rămasă întru totul nefundamentată. În conformitate cu această idee, valoarea este recunoscută ca lume distinctă („lumea valorilor") [1], prin natura sa obiectivă („obiectivitatea valorii") [2]. Părerile exprimate pînă acum de diverși autori pe această linie, deși se înscriu ca *puncte strategice* în considerarea caracterului obiectiv al valorii, nu sînt însoțite, la un nivel satisfăcător, și de argumentația necesară. Lipsesc încă conceptele primare specifice, concepte prin care să prindă cu adevărat contur teoria generală, materialist-dialectică, a valorii [3].

nÎ acest sens vom începe prin a considera obiectivitatea ca *primă* caracteristică a valorii. Aceasta, întrucît, după cum arătam, ea face parte dintr-un sistem, specificul ei fiind acela că ea își află prelungirea (împlinirea și confirmarea) în fiecare din celelalte caracteristici. Abia în cadrul abordării celorlalte caracteristici devine posibilă determinarea unora din aspectele esențiale ale manifestării caracterului obiectiv al valorii. De unde și necesitatea evitării celei dintîi dintre erorile (capcanele) metodologice (strategice) care pot să apară în determinarea acestei caracteristici, a aceleia care constă dintr-o abordare *specioasă* (izolaționistă), respectiv prin nesocotirea prelungirii lor existente *înspre* și *dinspre* celelalte caracteristici.

La baza explicării caracterului obiectiv al valorii stă distincția dintre entitatea-lucru și entitatea-relație [4]. Mai exact spus, cea dintre lucru ca entitate și relația (raportul) subiect-obiect ca entitate. Considerată ca

[1] După cum arată O. Kraus *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, 1937, p. 157), repetat de Tudor Vianu *(Introducere în teoria valorilor*, Cugetarea — Georgescu Delafras, București, 1942, p. 169), cel care a vorbit pentru întîia oară de un „imperiu al valorilor" („Reich der Werte") a fost R. H. Lotze *(Mikrokosmos. Ideen der Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, 3 vol., 1856—1864).

[2] Valorile, scrie E. Durkheim, au „aceeași obiectivitate ca și lucrurile" *(Jugements de valeur et jugements de réalité*, în „Revue de métaphysique et de morale", 1911, XIX, p. 438). Dar în ce sens? Judecata de valoare, în concepția autorului, nu este esențial deosebită de judecata de realitate întrucît prima exprimă relația unui lucru cu un ideal, iar idealul este și el o realitate pentru conștiința socială. Problema care însă se pune aici este tocmai fundamentarea distincției dintre lucru ca realitate și ideal ca realitate.

[3] „Filosofii marxiști, scrie Z. Najder *(Values and Evaluations*, Clarendon Press, Oxford, 1975), au neglijat timp îndelungat problemele valorii; eforturile lor recente în acest domeniu sînt însă libere de tradițiile dogmatice (iar referirile la tînărul Marx sînt frecvente)" (p. 60). Dar, după Z. Najder, axiologii marxiști sînt confruntați „cu două dileme majore: 1. Cum pot fi valorile obiective, așa cum impune punctul (lor) de vedere general filosofic, și în același timp «nereale», cu alte cuvinte, neidentificabile în obiecte în vreun sens fizic oarecare?; 2. Cum pot fi valorile certe și obligatorii, așa cum cere ideologia, dacă ele nu pot fi dovedite din punct de vedere științific?" (p. 61).

[4] În conformitate cu această distincție ar trebui să dispunem pe de o parte de o *teorie a lucrurilor* (luate în sens material-fizic), inclusiv ca teorie a *relativilor* (a proprietăților, a însușirilor, a atributelor), teorie pe care o numim aici *pragmalogie* (πρᾶγμα = lucru), iar pe de altă parte de o *teorie a relațiilor*, teorie pe care o numim aici *shesiologie* (σχέσις = relație, raport). Teoria relațiilor ar consta nu numai dintr-o teorie generală a relațiilor, ci și din teorii de ramură, și anume: o *teorie a relațiilor dintre lucruri*, căreia îi dăm aici numele de *energealogie* (ἐνέργεια = act, acțiune) și o *teorie a raportului subiect-obiect*, căreia îi dăm numele de *noimologie* (νόημα = sens). Aceasta din urmă ar consta, la rîndul ei, dintr-o teorie generală și din anumite teorii de ramură. Unele din teoriile de ramură ale acesteia există deja. Astfel, după cum se știe, raportul subiect-obiect luat ca raport de *cunoaștere* a dus la constituirea *gnoseologiei*, iar ca raport prin care se realizează *cunoașterea științifică* la constituirea *epistemologiei*. De asemenea, raportul subiect-obiect ca raport *intențional-practic* a dus la constituirea *praxiologiei*.

entitate distinctă în lumea obiectivă, valoarea se relevă ca subzistînd prin raportul subiect-obiect [5].

Ca și în cazul celorlalte tipuri de relație[6], raportul subiect-obiect reprezintă o entitate distinctă față de fiecare din termenii ei luați separat, ca entități. Prin urmare, raportul (cuplul) aristotelic subiect-atribut(e) trebuie considerat ca aplicîndu-se deopotrivă asupra lucrului și asupra relației. Așa cum lucrul luat ca entitate ni se dezvăluie din perspectiva conceptului de subiect și a celui de atribut, tot așa și relația luată ca entitate. Există calități ale relației ca atare, mai presus de calitățile fiecărui termen în parte. Respectiv, există calități ale valorii ca atare, dincolo de calitățile subiectului și ale obiectului[7].

2. *Dublul caracter infrastructural al valorii* : *caracterul infrastructural intern al valorii* (*considerarea din interior a valorii, ca entitate ce subzistă prin raportul subiect obiect*) *și caracterul infrastructural extern al valorii* (*considerarea din exterior a valorii, ca entitate distinctă față de subiect și față de obiect*).

Dacă privim dinspre calitățile entității-relație, respectiv ale valorii, către calitățile fiecărui termen în parte, respectiv ale subiectului și ale obiectului, sau, dimpotrivă, dacă privim dinspre calitățile fiecărui termen în parte către calitățile entității-relație, respectiv ale valorii, atunci, în conformitate cu fiecare din aceste perspective, ni se relevă o *dublă distincție*.

Prima distincție constă în considerarea entității-relație (a valorii) și a termenilor ei (a subiectului și a obiectului) *ca de la întreg la parte, și invers*. Dar nu *parte* în sens mecanic, ci în sens mai complex : ca ceva ce este implicat (cuprins, presupus etc.) de întreg, ca ceva ce face parte (ce intră în) substanța întregului, ca ceva prin care subzistă întregul. Este vorba, așadar, de distincția între relație ca întreg, considerată deci în totalitatea determinărilor ei, inclusiv a însușirilor sale exterioare, de suprafață, fenomenale (respectiv, valoarea ca atare), pe de o parte, și fiecare termen al relației

[5] În consecință, teoria (știința) valorii, teorie (știință) căreia îi dăm aici numele de *agathologie* (ἀγαθό(ν)) = s.n. bine; bun), ne apare ca făcînd parte din aceeași grupă de discipline teoretice de ramură cu gnoseologia, epistemologia și praxiologia (respectiv, ca disciplină de ramură a noimologiei). *Axiologia* o restrîngem spre a desemna doar o parte (o ramură) în cadrul agathologiei. Aceasta din urmă are ca obiect valoarea în totalitatea determinărilor, pe cînd axiologia are ca obiect doar evaluarea.

[6] După cum arătam altădată (*Valoarea ca problemă teoretică*, „Revista de filosofie", 1983, nr. 2, p. 126), deși distincția între lucru și relație a fost făcută, ideea de entitate-relație se află încă în faza ei incipientă de elaborare. Un punct de plecare în demersul către o teorie a relațiilor îl aflăm în unele din ideile lui Mircea Florian. „Pentru logica modernă, scrie M. Florian (*Logica lui Aristotel* — studiu introductiv și *Note* la *Organon*, vol. I, București, Edit. științifică, 1957), este deosebire între *relație* și *relativ*. Relația este însăși legătura dintre cel puțin doi termeni, relativul este însuși termenul considerat în legătură cu celălalt, dar cu putință de a exista independent de relație" (nota 60, p. 146). „Relația, ca și relativul, presupune doi termeni, dar pe cînd relația este legătura dintre cei doi termeni, relativul este fiecare dintre cei doi termeni considerat în relație cu celălalt" (*ibidem*). „Această primă definiție a relațiilor sau relativilor cu două părți, mai scrie M. Florian, arată *dificultatea de a defini relația, fără a recurge la tautologie, adică fără a presupune în definiție relația ca fiind cunoscută* (subl. ns., I.F.)" (nota 61, p. 146). Într-adevăr, marea problemă aceasta este: cum să abordezi relația depășind cadrele tautologice? Este marea problemă în care se încadrează și problema naturii valorii.

[7] „Logica, scrie Mircea Florian (*Metafizică și artă*, Casa Școalelor, 1945), cunoaște două feluri de universale: esență (gen-specie) și relație" (p. 198). Pornind de aici, M. Florian ia atitudine împotriva modului în care este văzută *proprietatea* în concepția tradițională. În cadrul acesteia, proprietatea este văzută ca *esență* (ca gen) aparținînd doar lucrurilor izolate. Dar „relația, consideră autorul, presupune cel puțin doi termeni", iar aceștia își „pierd izolarea prin faptul relației". În concepția tradițională, arată el, relația este văzută doar ca proprietate a unuia din termenii ei, fie a unuia, fie a celuilalt (p. 198—199).

luat în mod distinct (respectiv, atît subiectul, cît și obiectul), considerat, de asemenea, în totalitatea determinărilor lui, inclusiv a însușirilor sale fenomenale, dar nu izolat, ci tocmai ca ceva ce intră în substanța relației ca întreg, ca ceva care stă la baza determinărilor ca întreg (respectiv, ca ceva care intră în substanța ca atare a valorii, ca ceva fără de care n-au cum să subziste determinările valorii), pe de altă parte.

A doua distincție constă în considerarea entității-relație (a valorii) și a termenilor ei (a subiectului și a obiectului) *ca de la întreg la întreg*. Iar aceasta, desigur, în condițiile în care prima distincție apare ca presupusă (ca un dat prealabil). Este vorba, așadar, de un întreg reprezentat de relația ca atare, considerată și de data aceasta în totalitatea determinărilor ei, inclusiv a însușirilor ei fenomenale (respectiv, reprezentat de valoare, considerată în totalitatea determinărilor ei), iar, pe de altă parte, de un întreg reprezentat fie de un termen al relației (respectiv, de subiect), fie de celălalt termen al ei (respectiv, de obiect); întreg, de asemenea, considerat aici în totalitatea determinărilor lui, inclusiv ale însușirilor lui fenomenale (respectiv, de subiect și de obiect în totalitatea determinărilor lor specifice).

Dacă prima distincție ne oferă posibilitatea unei interpretări *din interior* a unității dintre relație, pe de o parte, și termenii ei, pe de altă parte, și anume ca emergență a relației prin termenii din care se compune, ca entitate ce subzistă prin cei doi termeni — existența ei ca atare (instituirea, ființarea și manifestarea ei) nefiind altceva decît existența (instituirea, ființarea și manifestarea) termenilor înșiși —, cea de-a doua distincție ne oferă posibilitatea unei interpretări din exterior, și anume ca opunere a relației, luată ca entitate distinctă, față de fiecare din termenii ei luați, de asemenea, ca entități distincte.

3. *Dubla identitate a valorii: valoarea ca identitate dependentă de subiect și de obiect și valoarea ca identitate independentă față de subiect și față de obiect*

A doua distincție făcută mai sus permite punerea în același plan logic a întregului cu partea, ceea ce conduce la surprinderea trecerii de la starea reală de dependență la starea reală de independență a acestor entități (identități). Ea înseamnă recunoașterea identității (individualității) fiecărei entități, identitate care deabia astfel își evidențiază cadrul său fundamental de referință: 1 *dependența* — cu două forme distincte: simpla dependență și interdependența; 2 *independența*.

Recunoașterea identității fiecăreia din cele trei entități (recunoașterea ca atare atît a identității relației, cît și a fiecăruia din termenii ei, respectiv a subiectului și a obiectului) apare mai întîi în cadrul recunoașterii relației ca *protoinrelație* (= simplă dependență) (Fig. 1). Iar aceasta, atît ca protoinrelație simplă (fig. 1.1), cît și ca protoinrelație complexă (fig. 1.2.).

Recunoașterea identității apare apoi în cadrul recunoașterii relației ca *inrelație* (= interdependență). Dar nu ca interrelație simetrică, ci asimetrică (Fig. 2). Un sens este *tare* fiind determinant (fig. 2.1.1), celălalt sens este *slab*, fiind determinat (fig. 2.1.2) [8]. Totodată, nu ca simplă opoziție asimetrică, altfel spus ca simplă coexistență a unor sensuri diferite, cel determinat fiind doar o trans-continuare a celui determinant, ci ca o coexistență infrastructural complexă. Se poate considera că sensul deter-

[8] I. Frățilă, *Interacțiunea subiect-obiect în procesul cunoașterii*, „Revista de psihologie", 1981, nr. 2, p. 131.

minant își are prelungirea sub o formă inversată, și anume ca sens de la subiect la obiect (fig. 2.2.1), subiectul fiind în acest caz *un unic subiect-obiect*, un subiect care interacționează cu obiectul prin intermediul a ceea ce el ca subiect păstrează ca atare de la obiect în urma transferului material (de masă, energetic și informațional) determinat de acesta din urmă

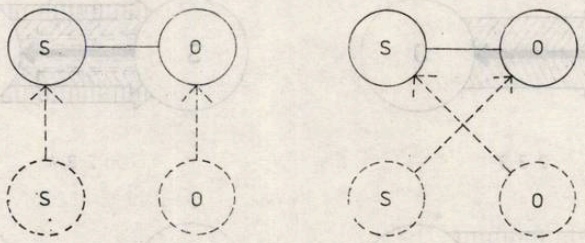


FIG.1.- Raportul subiect-obiect ca protoinrelație

(fig. 2.2.2). Așadar, interdependența subiect-obiect ca opoziție asimetrică presupune coexistența a trei sensuri distincte (fig. 2.3.4), astfel că *activismul* (*constructivitatea*) subiectului apare aici ca *triplu determinată de obiect* : pe de o parte, prin aceea că sensul propriu-zis de la subiect la obiect apare ca *trans-sens* față de sensul obiect-subiect (fig. 2.3.1), pe de altă parte, prin existența unei *duble ghidări* : ghidarea sensului propriu-zis subiect-obiect atît de sensul inversat obiect-subiect, sens pe care îl putem numi *sens-ghid complementar* (fig. 2.3.2), din cauza caracterului său suplimentar (de persistență inversată a sensului originar), cît și de sensul originar obiect-subiect, sens pe care îl putem numi *sens-ghid fundamental* (fig. 2.3.3), din cauza unității primare și opoziției fundamentale pe care o exprimă : deși sensul propriu-zis subiect-obiect își are izvorul în sensul originar obiect-subiect, de unde și calitatea lui de *trans-sens*, el își manifestă, totuși, caracterul său specific tocmai în opoziție cu sensul originar, de unde și calitatea lui de *contra-sens*.

În sfîrșit, recunoașterea identității apare în cadrul recunoașterii relației ca fiind *corelație* (*surrelație*) (= *independență* : exprimată în posibilitatea acțiunii din exterior a uneia sau alteia din cele trei entități asupra fiecăreia din celelalte (Fig. 3). Anterior instituirii concret-prezente a raportului subiect-obiect avem de-a face cu cîte un subiect și un obiect ca entități *nelegate* (fig. 3.1.1). Existența *legăturii* dintre subiect și obiect înseamnă deja existența raportului subiect-obiect (fig. 3.1.2). Fiecare din cei doi termeni ai relației sînt implicați în emergența entității-relație (Fig. 1), dar totodată, din momentul instituirii entității-relație ei pot acționa și din exterior asupra ei. După instituirea entității-relație sînt trei entități distincte. Pe de o parte entitatea-relație, pe de altă parte două entități *legate* : entitatea-subiect și entitatea-obiect. În procesul instituirii entității-relație legătura se menține ca legătură subiect-obiect (Fig. 1), dar în procesul ființării ca atare a relației (de după procesul ei de instituire), legătura apare și ca legătură între entitatea-subiect și entitatea-relație (între subiect și relație) (fig. 3.2.1), pe de o parte, și ca legătură între entitatea-obiect și entitatea-relație (între obiect și relație) (fig. 3.2.2), pe de altă parte.

La fel se poate spune adoptînd și cealaltă perspectivă, cea dinspre relație către termenii ei. Nu numai relația subzistă prin termenii ei, ci și termenii ei subzistă prin relație. Nu numai relația depinde de termenii ei, ci și termenii depind de relație. Nu numai termenii pot acționa din exterior asupra relației (fig. 3.2), ci și entitatea-relație, din momentul instituirii

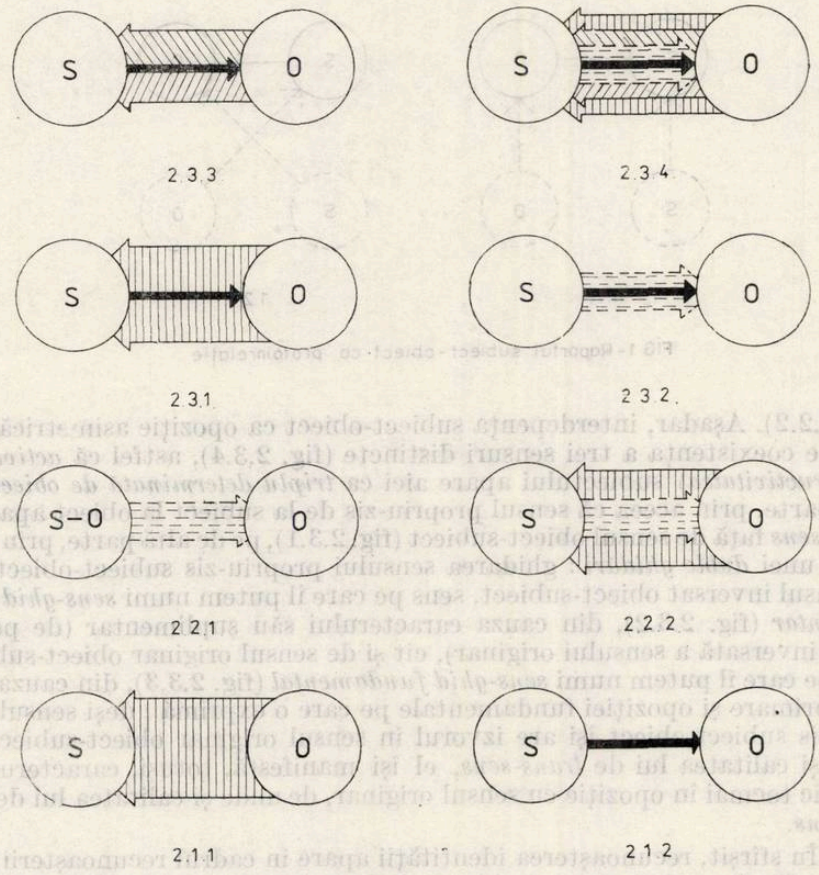


FIG. 2 - Raportul subiect-obiect ca inrelație

ei ca atare, poate acționa din exterior asupra unuia (fig. 3.3.1) sau asupra celuilalt termen (3.3.2). Așadar, *acțiunea exterioară este în dublu sens* : atît de la entitatea-relație către unul sau altul din termenii ei (fig. 3.4.1), cît și de la fiecare din termeni la entitatea-relație (fig. 3.4.2). Anterior instituirii relației avem de-a face doar cu două entități, și anume cu subiectul și obiectul ca entități distincte *nelegate* (fig. 3.1.1), apoi, din momentul instituirii entității-relație, avem de-a face cu trei entități distincte, deopotrivă entități *legate* (dependente) și *nelegate* (independente), independența lor fiind dată de posibilitatea existentă de-acum de a acționa din exterior : pe de o parte, relația ca atare (entitatea-relație) atit asupra subiectului cît și asupra obiectului, iar, pe de altă parte, atit subiectul cît și obiectul asupra relației (fig. 3.5). Astfel, *interiorul-relație* rămîne doar ca presupus : ceea ce ni se dezvăluie de-acum este *exteriorul-relație*. Relația este nu numai

interioritate (*interrelație*: protoinrelație și inrelație), ci și exterioritatea (surrelație). Este considerarea de-acum a relației drept *corelație*.

Trebuie avut în vedere însă că termenul de corelație are două sensuri distincte. Distincția între aceste sensuri nu este suficient conștientizată. Un sens este acela pe care îl regăsim cel mai adesea în limbajul cu care

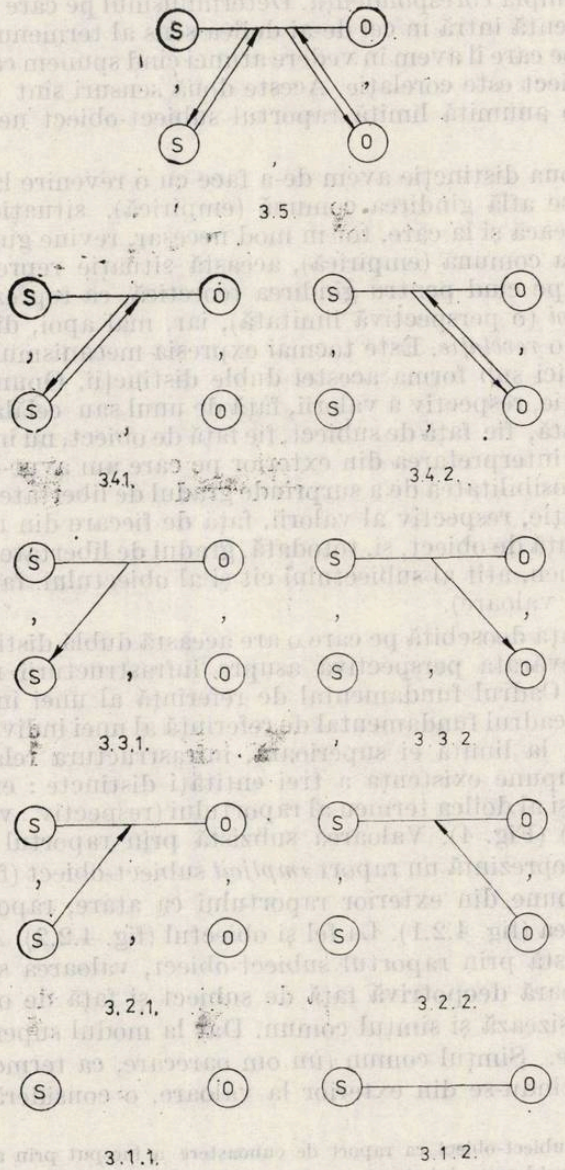


FIG. 3-Raportul subiect-obiect ca surrelație (corelație)

operează statistica. În conformitate cu acest sens, prin corelație se înțelege termeni puși în relație, puși de către un agent străin de ei, de către un *observator*. Termenii respectivi pot fi ei înșiși în relație, dar pot să nu fie. Ceea ce vrea observatorul este să vadă dacă (și în ce măsură) starea (evo-

luţia) unuia este în vreo corespondenţă cu starea (evoluţia) celuilalt. Corespondenţa s-ar putea să fie întîmplătoare sau s-ar putea să nu fie. Dacă nu este întîmplătoare, atunci ea se datorează fie unui alt termen (factor sau grup de factori), cu care fiecare din ei sînt în relaţie (nemijlocită ori mijlocită), fie termenilor înşişi. Aşadar, în conformitate cu acest prim sens se înţelege doar simpla corespondenţă. Determinismul pe care îl implică corespondenţa existentă intră în cel de-ai doilea sens al termenului de corelaţie. Este şi sensul pe care îl avem în vedere atunci cînd spunem că relaţia (raport-. tul) subiect-obiect este corelaţie. Aceste două sensuri sînt complementare. Numai de la o anumită limită raportul subiect-obiect ne apare ca fiind corelaţie [9].

Prin a doua distincţie avem de-a face cu o revenire la o situaţie specifică în care se află gîndirea comună (empirică), situaţie de la care în mod necesar pleacă şi la care, tot în mod necesar, revine gîndirea teoretică. Pentru gîndirea comună (empirică), această situaţie reprezintă un *blocaj* (o fundătură), pe cînd pentru gîndirea teoretică, ea reprezintă la început doar un *obstacol* (o perspectivă limitată), iar, mai apoi, din momentul în care se revine, o *revelaţie*. Este tocmai expresia mecanismului pe care l-am conştientizat aici sub forma acestei duble distincţii. Opunerea exterioară a entităţii-relaţie, respectiv a valorii, faţă de unul sau celălalt din termenii prin care subzistă, fie faţă de subiect, fie faţă de obiect, nu înseamnă altceva comparativ cu interpretarea din exterior pe care am avut-o în vedere mai înainte, decît posibilitatea de a surprinde gradul de libertate (independenţă) al entităţii-relaţie, respectiv al valorii, faţă de fiecare din termenii ei, faţă de subiect ori faţă de obiect, şi, totodată, gradul de libertate (independenţă) al fiecărui termen, atît al subiectului cît şi al obiectului, faţă de entitatea-relaţie (faţă de valoare).

Importanţa deosebită pe care o are această dublă distincţie este aceea că asigură adevărata perspectivă asupra infrastructurii relaţiei (respectiv, a valorii). Cadrul fundamental de referinţă al unei infrastructuri nu este altul decît cadrul fundamental de referinţă al unei individualităţi (identităţi). Aşadar, la limita ei superioară, infrastructura relaţiei (respectiv, a valorii) presupune existenţa a trei entităţi distincte : entitatea-relaţie, primul termen şi al doilea termen al raportului (respectiv : valoarea, subiectul şi obiectul) (Fig. 4). Valoarea subzistă prin raportul subiect-obiect; altfel spus, ea reprezintă un raport *implicit* subiect-obiect (fig. 4.1). Subiectul se poate opune din exterior raportului ca atare, raport prin care se instituie valoarea (fig. 4.2.1). La fel şi obiectul (fig. 4.2.2). Aşadar, ca entitate care subzistă prin raportul subiect-obiect, valoarea se poate afla în opoziţie exterioară deopotrivă faţă de subiect şi faţă de obiect (fig. 4.3). Este ceea ce sesizează şi simţul comun. Dar la modul superficial, simplist, fără profunzime. Simţul comun (un om oarecare, ca termen în raport, ca subiect), raportîndu-se din exterior la valoare, o consideră pur şi simplu

[9] Raportul subiect-obiect ca raport de cunoaştere a început prin a fi înţeles doar ca simplă relaţie. Considerarea lui drept corelaţie, aşa cum arată Mircea Florian *(Cunoaştere şi existenţă,* Societatea română de filosofie, Bucureşti, 1939), a survenit tîrziu . „Un vechi dicton filosofic, scrie el, accentua caracterul de *relaţie* al cunoştinţei: nici un obiect (nimic cunoscut) fără un subiect (cunoscător). Relaţia însă a fost transformată în corelaţie: dar şi nici un subiect fără obiect, nici un cunoscător fără ceva cunoscut. Se înţelege că originară şi sinceră e numai relaţia de dependenţă a obiectului faţă de subiect. Corelaţia e rodul unei reflecţii tîrzii şi e îndreptăţită într-o privinţă . . ." (p. 102).

ca valoare, fără să se angajeze în sondarea profunzimilor, fără să considere că valoarea ca atare subzistă prin raportul subiect-obiect, fără să considere că individul uman (subiectul) se află în două ipostaze față de valoare : o dată din interior, împreună cu celălalt termen al raportului, cu obiectul, și încă o dată din exteriorul aceluiași raport. În ambele cazuri subiectul este unul și același ; numai manifestările specifice raportului sînt diferite. Același lucru în legătură cu obiectul. Simțul comun nu-l sesizează de două ori. O dată ca termen al raportului prin care subzistă valoarea și încă o dată ca entitate distinctă față de raport, ca entitate care deși rămîne termen al raportului iese în relief tocmai prin opoziție exterioară față de raportul însuși. Așadar, avînd în vedere manifestările specifice ale raportului subiect-obiect, manifestări care transpar și în ființarea valorii, se poate spune că valoarea se impune în mai multe feluri ca raport în cadrul obser-

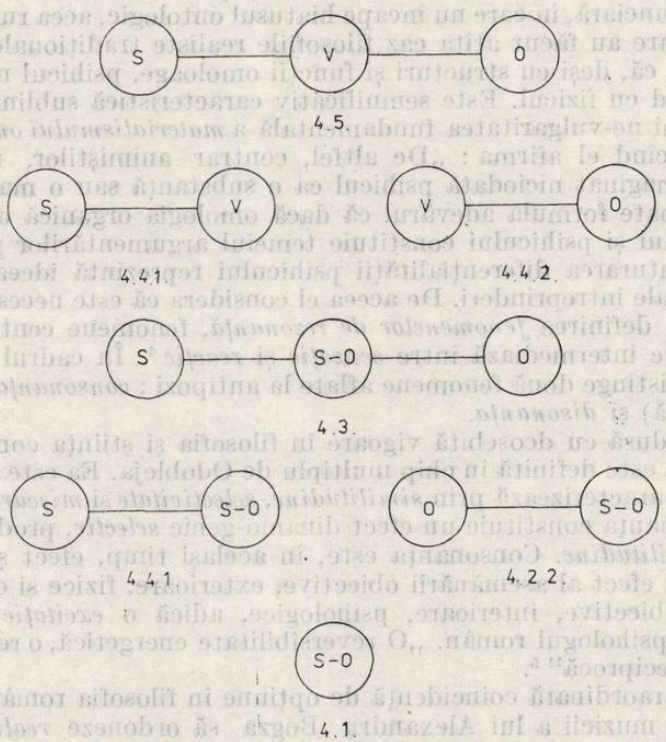


FIG 4.-Valoarea ca entitate care se opune din exterior față de fiecare din cei doi termeni ai raportului prin care ea subzistă (față de subiect și față de obiect)

vației noastre : 1 ca raport subiect-obiect (fig. 4.1) ; 2 ca raport subiect-valoare (fig. 4.4.1) ; 3 ca raport valoare-obiect (fig. 4.4.2) ; 4 ca raport subiect-valoare-obiect (fig. 4.5). Simțul comun este dominat de ultimele trei raporturi, fiind incapabil să vadă legătura dintre acestea și primul raport.

CONSONANȚĂ ȘI LEGITATE

TUDOR GHIDEANU

Asumarea integrală și lucidă a unui determinism suplu, ca teorie explicativă fundamentală, a constituit dominanta psihologiei cibernetice generalizate a lui Ștefan Odobleja. Această viziune deterministă a fost ordonată de savantul filosof pe corelația originală și fecundă dintre consonanță și legitate, susținînd adevărul modern al științei că determinismul este „modalitatea normală și sănătoasă, logică și utilă de a examina multiplicitatea fenomenelor" [1].

Viziunea deterministă, proprie monismului materialist al lui Odobleja, se întemeiază pe dialectica *dublei prezențe* : a fizicului în psihic și a psihicului în fizic, în sensul că între fizic și psihic există o co-naturalitate esențială, funciară, în care nu încape hiatusul ontologic, acea ruptură metafizică de care au făcut atîta caz filosofiile realiste tradiționale [2]. Profund este gîndul că, deși cu structuri și funcții omoloage, psihicul nu se identifică niciînd cu fizicul. Este semnificativ caracteristică sublinierea a ceea ce am numi ne-vulgaritatea fundamentală a *materialismului omologic* al lui Odobleja, cînd el afirma : „De altfel, contrar animiștilor, materialiștii nu și-au imaginat niciodată psihicul ca o substanță sau o materie" [3].

Se poate formula adevărul că dacă omologia organică dintre domeniile fizicului și psihicului constituie temeiul argumentărilor psihologului român, conturarea diferențialității psihicului reprezintă ideea directoare a întregii sale întreprinderi. De aceea el considera că este necesară, în chip primordial, definirea *fenomenelor de rezonanță*, fenomene centrale de elaborare, care intermediază între *senzație* și *reacție* [4]. În cadrul rezonanței, Odobleja distinge două fenomene aflate la antipozi : *consonanța* (rezonanța propriu-zisă) și *disonanța*.

Introdusă cu deosebită vigoare în filosofia și știința contemporană, consonanța este definită în chip multiplu de Odobleja. Ea este un fenomen fizic ce se caracterizează prin *similitudine*, *selectivitate* și *mișcare* (sau *vibrație*). Consonanța constituie un efect dinamo-genic *selectiv*, produs sau cauzat de *similitudine*. Consonanța este, în același timp, efect și cauză de *asemănare* : efect al asemănării obiective, exterioare, fizice și cauză a asemănării subiective, interioare, psihologice, adică o *excitație reversibilă*, precizează psihologul român. „O reversibilitate energetică, o reciprocitate, o clasare reciprocă" [5].

O extraordinară coincidență de opțiune în filosofia românească face ca filosofia muzicii a lui Alexandru Bogza să ordoneze *realismul critic*, ca viziune despre lume, pe o nouă înțelegere a fenomenelor de „consonanță" și „disonanță". Opusă interpretării lui Schopenhauer (consonanța = coincidența vibrațiilor), precum și celei a lui Helmholtz (frecvența „bătăilor"), punctul de vedere al Realismului critic dă sens unei logici a devenirii sau

[1] Șt. Odobleja, *Psihologia consonantistă*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1982, p. 326.

[2] T. Ghideanu, *Sensul filosofic al consonantismului*, în „Cronica", nr. 87/1983 și nr. 14/1984.

[3] Șt. Odobleja, *op. cit.*, p. 86.

[4] *Ibidem*, p. 181.

[5] *Ibidem*, p. 183.

înlănțuirii în care „. . . dacă luăm conceptul 1, care în categoria relației este « non-opoziția », acesta conținînd necesitatea de-a se lega prin verbul « produce » de conceptul 2, care este « opoziția progresivă », se formează judecata : *non-opoziția produce opoziția progresivă*". Deci, această „opoziție" fiind produsă printr-o necesitate naturală, ea nu reprezintă o „disonanță" — cum socoate Schopenhauer —, ci, din contră, o „consonanță" între noi și natură. Prin urmare, *opoziția* este ea însăși o „. . . *coincidență* între noi și natură atunci cînd natura necesită producerea *opoziției*, în care caz tocmai *lipsa opoziției* este o . . . *opoziție*, un conflict între noi și natură" [6].

În cele ce privesc aportul inconfundabil al lui Odobleja, acesta constă în faptul de a întemeia *reversibilitatea* (conexiunea feed-back) pe *consonanță*, și nu așa cum au procedat alții, deducînd consonanța din acțiunea legii reversibilității. Distincția are implicații filosofice majore, și, la urma urmei, ne face să înțelegem limpede că Odobleja a imaginat mult mai complex contururile finalității psihologiei cibernetice, decît reușește pura descripție matematică a traiectului conexiunii inverse.

Trebuie să reamintim că în celebra sa lucrare *Cibernetica sau control și comunicație la animal și mașină* (1948), marele matematician Norbert Wiener desfășura raționamentul său revoluționar, pornind de la opoziția dintre cele *două tipuri de timp* (newtonian și bergsonian) și de la posibilitatea și necesitatea punerii lor în izomorfism, în sensul *modelării mecanice* a funcțiilor și structurilor *viului*. Este pilduitor că Wiener reproșa lui Spinoza absența ideii „dinamicității" și, totodată, de a nu fi dat atenție „mecanismului corespondenței" dintre spirit și materie [7]. Or, numai crearea unui univers de automate — a celor electronice în primul rînd — avea să poată releva că adevărata „corespondență" (similitudine, *n.n.*) rezidă în modelarea *identității de stil* a celor „două lumi", între care „legătura inversă", dintre receptor și efector, este fundamentul autocontrolului și al transmiterii informației.

Deși lui Wiener nu-i părea a fi decisă chestiunea dacă teoria „automatelor sensibile" este — sau nu — o teorie statistică, el avea să preia argumentele mecanicii statistice a lui Willard Gibbs (despre grupuri de transformări, invarianți etc.), să definească „seriile-temporale", „informația" și „comunicația" și să conchidă asupra posibilității de predicție a unui sistem în distribuirea viitorilor posibili [8]. Însă capitolul director al faimoasei contribuții, este cel intitulat *Feed-back și oscilație*, în care problema esențială este aceea a producerii unui *output* proporționat [9] la efectorii unui sistem, în scopul *stabilizării* activității acestuia. Ecuațiile lui Wiener stabileau că „orice *feed-back* cu un coeficient care să depășească 1/2 este imposibil" [10], relevînd anumite limite pentru numărul de retroacțiuni într-un sistem oarecare, ceea ce avea o deosebită importanță pentru aplicațiile practice : ale introducerii de „compensatori" și „oscilatori" pe traiectul divers de la „input"-ul originar la „output". Discuțiile asupra proceselor homeostatice, purtate de W. Cannon (*The Wisdom of the Body*) și de L. J. Henderson (*The Fitness of the Environment*) aveau rostul de a

[6] Alexandru Bogza, *Realismul critic*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1982, p. 320

[7] Norbert Wiener, *Cybernetics*, Herman, Paris, 1958, p. 52.

[8] *Ibidem*, p. 110.

[9] *Ibidem*, p. 119.

[10] *Ibidem*, p. 124.

stimula cercetările asupra analogiilor dintre mașinile electronice și sistemul nervos, pe care Wiener le dezbate în capitolele ultime ale cărții sale: *Computing machines and the Nervous System* și *Cybernetics and psychopatology*.

Se poate observa că demersul teoretic al lui Wiener are două dominante : prestanța fenomenologică a retroacțiunii și identificarea unor forme (*Gestalten*) sau „universaluri" capabile să întemeieze rațional-logic orice tip de homeostazie. Deși profund, un astfel de raționament rămîne în spațiul unei discursivități orizontale, fenomenologice, chiar dacă iminent aplicative.

În chip complementar, raționamentul lui Ștefan Odobleja este unul de verticalitate, tocmai datorită *spectrului ierarhic* și complex în care el tratează *legitatea* pornind de la *consonanță*. Fenomenul consonanței i s-a relevat lui Odobleja încărcat cu uriașe valențe teoretice, deoarece el țîșnește etern, ca un izvor, din *similitudinea de sens și de frecvență* — singura care poate funda : *selectivitatea*, *excitația* și *fuziunea* în planul fizicului și psihicului. Ideea simplă, dar atît de nouă, a lui Odobleja rezidă în convingerea că ansamblul fenomenelor de selectivitate, de amplificare, de dinamogenie și de fuziune, este produs de suprapunerea a două mișcări (vibrații) similare sau înrudite prin direcția și frecvența lor [11].

Este vorba despre o adevărată hermeneutică a similarității, adică a omologiei între structurile ontice, privite din cel mai profund unghi al dinamicității lor homeostatice. Nu întîmplător, cu argumentele ontologice ale unei *logici a rezonanței*, savantul român concepea *similaritatea* drept principiul identității în ființarea sa supla, obiectivă, iar *selectivitatea*, drept manifestarea principiului terțiului exclus. Așadar, cu drept cuvînt, împotriva tuturor denigrărilor posibile și interpretărilor partizane sau de o rudimentaritate antiprocesivă, Odobleja contura, sub aspect logic, amploarea unică și diversitatea consonanței, vorbind despre : consonanța puternică (identitatea), consonanța slabă (analogia), consonanța ușoară (recunoașterea a două lucruri identice), consonanța grea (varietățile științei care cer cercetări îndelungate), consonanța exagerată (anormal de puternică și a cărei selectivitate este slăbită ; idei nebunești, absurde, himerice, minciuna patologică, delirul de imaginație, paramneziile etc., simbolismul, paradoxurile, reveria, etc.), consonanța spațială (identitate, similitudine, simetrie), consonanța temporală (simultaneitate), consonanța-simultaneitate (sinteză, fuziune, conceptualizare), consonanța logică (cognitiv), consonanța afectivă (evocarea unor imagini afective, sinteza și analiza lor), consonanța gîndită (gîndirea interioară, gîndirea mută), consonanța interpsihologică, consonanța utilitară (de interes vital), consonanța de evocare (consonanța reprezentativă, reproductivă, de rechemare a imaginilor, etc.) etc.[12]

Vizînd modalitățile efective ale unității în dinamicitate a psihicului, Odobleja a reușit, prin marea idee a consonanței, să dezvăluie locul profund al *unității dintre psihic și fizic*, angajînd, în felul său remarcabil, planurile de înaltă teoreticitate ale monismului ontologic materialist, planuri spre care trimit toate distincțiile gînditorului român. Superioritatea viziunii consonantiste constă în faptul, subliniat de însuși autorul ei, că surprinde simultan : interior și exterior, perceputul și comparabilul, resimțitul și imaginatul, senzorialul și analogicul, inducția și deducția, subiectivul și obiectivul, idealul și realul. Definită ca *fenomen de permanentă con-*

[11] Șt. Odobleja, *op. cit.*, p. 183.
[12] *Ibidem*, p. 184—185.

tinuitate, consonanța se fundează pe *similitudine*, *evocare* și *sinteză*. Caracteristic este faptul că viziunea consonantistă „restituie gîndirii caracterul ei fundamental — dinamismul ei, deoarece proprietatea esențială a faptelor psihice constă în aceea că ideile se evocă și nu în aceea că se leagă între ele. Înainte de legătura dintre lucruri trebuie să se procedeze la apropierea lor : *evocarea precede deci asocierea lor* (s.n., *T. G.*)" [13].

Triada explicativă instituită de Odobleja : *similitudine—evocare—sinteză* este un gînd filosofic revoluționar, care, deși, formulat în 1938 — deci pe un fond de incomprehensiune și non-receptivitate cvasiunanimă — avea meritul inalterabil că deschidea un cîmp de cugetare mult mai vast, de fundare a ciberneticii generalizate. Ipoteză de lucru, de o modernitate inedită, consonantismul lui Odobleja tindea să înrădăcineze adevărul simplu că „evocarea prin similitudine este un fenomen psihic de aceeași natură ca și rezonanța fizică, prin similitudinea fazei și frecvenței oscilatorii" [14].

Viziunea materialist-dinamică a psihologului român rezumă sintetic faptul semnificativ, după care : „Consonanța explică similitudinea și contrastul, sau cauzele însești ale asocierii, reducîndu-le la ceva material, mai comprehensibil" [15]. *Materialitatea* sui generis a consonanței este tocmai temeiul ontologiei lui Odobleja, capabilă să infirme, deopotrivă — alături de alte viziuni desuete —, asociaționismul și psihologia inconștientului, robite „dezordinii și amalgamului", sau unei false ierarhii, generate de suprapunerea la infinit a centrilor și subcentrilor în creier. Or, împotriva acestora, ideea consonanței „face să prevaleze aptitudinile active, evocarea, creația și duce la ordine și la sistematizare" [16]. Ea propune o „ierarhizare funcțională, energetică, după grade de similitudine a frecvențelor vibratorii".

Superioritatea viziunii consonantiste consistă, totodată, în faptul de a înțelege că generalul, *universalul* nu reprezintă o simplă extensiune, ci o *complexitate (multiplicitate) de rezonanță*. Folosind analogia, tocmai pe o astfel de înțelegere, Odobleja definește *evocarea* drept un *proces intraneuronic* sau „un fenomen electronic, o rezonanță a două vibrații, un acord și o fuziune energetică", făcînd precizarea — care are tocmai sensul de a respinge identitatea substanțialistă dintre psihic și fizic — că ea, „*evocarea este o acțiune sau o excitație la distanță*". Odobleja mai arată că, în viziunea sa, „*relațiile logice sînt primordiale, directe și automate, preexistente în natură sub o formă echivalentă*". În acest aparent, sau fals panlogism — care poate fi apropiat avantajos, mai curînd de logica relațiilor a lui Charles Sanders Peirce, decît de logica lui Hegel, „a judeca înseamnă a consona", ceea ce ne spune că Odobleja s-a despărțit decis, nu numai de substanțialismul materialiștilor nedialectici, dar și de prestigiile energetismului contemporan. „*Ideile* — releva el — *sînt rezonatori, putînd rezona la distanță . . . chiar fără să necesite fire conducătoare*". Trebuie, așadar, să subliniem acest moment esențial, că nu avem voie să confundăm o epistemologie a analogiei dintre psihic și fizic (rezonanța fizică), cu o *ontologie materialistă a similitudinii și evocării*. Prin cea dintîi, Odobleja se va situa la același plan al demersului cibernetic propriu lui Norbert Wiener. Prin cea de-a doua, savantul român va depăși și orizontalitatea raționamentului matematic al *feed-back*-ului, către verticalitatea unei

[13] *Ibidem*, p. 188.
[14] *Ibidem*.
[15] *Ibidem*, p. 189.
[16] *Ibidem*.

ontologii teoretice moniste *inesse*[17] a co-naturalității dintre fizic și psihic, care fundează — ca filosofie și logică — psihologia consonantistă.

Pe scurt, consonanța întemeiată pe similitudinea de sens, este singura în măsură să explice fenomenul evocării la distanță, dînd putința de a fi dezvăluit chiar înțelesul — încă neștiut — al telepatiei și hipnozei, fenomene greu traductibile prin mijloacele unei electronici transmisioniste (din aproape în aproape), care apelează la „cîmpuri", „viteze de deplasare" etc., și care are viciul fundamental de a intra în conflict cu determinismul.

Consonantismul își serbează triumful prin faptul de a deține, dimpotrivă, ca axă privilegiată, *legitatea*. Prin aceasta viziunea consonantistă dobîndește o teoreticitate complexă, de euristică științifică, și nu doar simplu speculativă. Definită sub raport psihologic, „legea este o generalizare, o anticipare ; e așteptarea a ceva provocat de prezența unui alt lucru. Legea este așteptarea unei repetiții, rezultată ea însăși din același fenomen de repetiție. *Este o repetiție reală și percepută, transformată prin reversibilitate psihică în repetiție așteptată*[18] (s. n., *T. G.*)".

Distingînd între caracterul „longitudinal" al legilor și caracterul „transversal" al claselor, Odobleja contura o amplă și diversă criteriologie a definirii legilor (prin consonanță și asemănare ; prin durată ; prin frecvență ; prin extensiune ; prin clasă ; prin judecată ; prin propoziție ; prin procese ; prin cauză ; prin raporturi ; prin curs și succesiune ; prin echilibru și nivelare etc.), apreciind că „fiecare lege psihică este o aplicație la psihologie a unei legi fizice" și că „fiecare lege corespunde la o categorie (de exemplu : intensitate — legea amplificării ; extensiune — legea dispersiei, iradierii ; durată — legea inerției, legea perseverării, legea conservării ; egalitate — legea echivalenței ; reciprocitate — legea reversibilității ; similitudine — legea armoniei, a acordului, a consonanței, etc.).

Psihologul român reușea să unifice diversul legității în *patru tipuri* de legi, considerate fundamentale : 1. *legi spațiale* (ale contracției și ale extensiunii) ; 2. *legi ale duratei* (ale inerției și ale epuizării) ; 3. *legi ale succesiunii* (ale indeterminismului și ale determinismului) ; 4. *legi ale rezonanței* (ale consonanței și disonanței).

Ierarhiile pe care le compun interferările diferite ale celor patru mari tipuri de legi se ordonează *vertical*, la Odobleja, pe cele două mari niveluri : *legile universale* și *legile psihice*. Interesul profund cibernetic al acestei ierarhizări vine din faptul semnificativ că fiecare din cele 10 legi universale, nu numai că-și particularizează acțiunea în cele 26 legi psihice, dar totodată ele își exercită acțiunea predicativă, simultan, între ele însele. Astfel, despre *echivalență, echilibru, compensație, reacție, oscilație* se poate judeca prin manifestările de *inerție, consonanță, transformare, finalitate*, într-o multiplă *reversibilitate* auto-predicativă. Caracterul de universalitate al acestor legi este cu pregnanță reliefat de accentul clar, simptomatic, pus pe : *echilibru, consonanță, compensație, oscilație*, note care revelează că *legile dau tăria homeostatică* a întregului organism, a întregului psihic. Aceasta ne arată limpede că, mult înaintea lui W. Ross Ashby care a dat cea mai sintetică introducere în cibernetică[19], în care se insistă asupra importanței *stabilității* și *echilibrului* dintre întreg și parte (vezi Cap. 5, partea întîi, Mecanismul), pe „constrîngere", adică limitele între care se manifestă și

[17] Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, București, Edit. enciclopedică, 1974.
[18] Șt. Odobleja, *op. cit.*, p. 330.
[19] W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, 1956.

se transmite *Varietatea* (partea a 2-a), pe *reglare* și *comandă*, ca ascultînd de legea varietății necesare etc. (partea a 3-a). Un exemplu concludent îl poate reprezenta chipul algebric în care Ashby definește *starea de echilibru*, pe care el a materializat-o în Homeostat : „Cazul cel mai simplu se întîlnește atunci cînd o stare și o transformare sînt astfel legate încît transformarea nu provoacă o schimbare a stării. Algebric aceasta se întîmplă cînd T(x) = x. Astfel dacă T este de forma

$$T : \begin{vmatrix} a\ b\ c\ d\ e\ f\ g\ h \\ \downarrow \\ d\ b\ h\ a\ e\ f\ b\ c \end{vmatrix}$$

atunci deoarece T(b) = b, starea *b* este o stare de echilibru pentru T. La fel sînt *e* și *f*" [20] (*Introducere în cibernetică*, partea I, cap. 5).

S-ar putea afirma, fără teamă de a greși, că unul din viciile lucrării lui Ashby este apelul doar la cîteva legi, formulate matematic, cum este „legea varietății necesare", lanțul Markov și entropia, neglijînd corelația mai înaltă a principiilor autoreglării, ceea ce înfăptuiește cu prisosință și cu spor teoretic evident Ștefan Odobleja. Cu alte cuvinte, consonanța, devenită temei al legității, își sprijină onticitatea numai sub exigența înfloririi multiple a legilor. Este vorba deci despre depășirea oricărei specii pe reducționism, prezent desigur și în lucrările de cibernetică în care totul roiește în jurul „conexiunii inverse" și fenomenologiei autoreglării în procesul transmiterii unui mesaj.

Între legile universale formulate de psihologul român, există o *complementaritate* organică, încît la imaginea complexă a acțiunii uneia dintre ele contribuie și celelalte. Astfel, dacă exemplificăm cu *legea compensației*, aflăm : „Compensarea este o reparare a *unității* : o modalitate de menținere a *echilibrului*. E concurența între părțile unui întreg. Un mecanism de apărare a oricărui *sistem* unitar : o *reacție* interioară de conservare. Consecința legii conservării, ce ar putea fi enunțată astfel : întregul nu se mărește, întregul nu scade : numai părțile lui se compensează. Compensarea este și consecință a *legii echivalenței* : există *egalitate* între întregul și părțile sale. Suma părților este egală cu unitatea : suma efectelor este egală cu cauza lor. . . Suma lor rămînînd constantă părțile *variază* în sens invers una față de alta" (s. n., *T. G.*)[21].

Aidoma stau lucrurile și cînd ne este prezentată *legea reacției* : „Reacția este o *compensație* de succesiune sau în timp, o acțiune de *echilibrare* consecutivă imediată, o revanșă, o replică, o *reversibilitate*, o acțiune în sens contrar (s. n., *T. G.*)" [22]. Odată cu *legea reversibilității* descrierea capătă genul suprem de evidență : „Reversibilitatea e un cerc vicios între cauză și efectul ei. E o *oscilație* între două stări ce se determină alternativ, una pe cealaltă. O reciprocitate de acțiuni, o interacțiune. Intertransformarea uneia în cealaltă a celor două părți ale unui cuplu oarecare. O acțiune în două sensuri" [23]. Convins că *legea consonanței* definește procesul ca pe „un șir de reacții mutuale de consolidare. . . *E o identificare, o fuziune, o asimilare între două sau mai multe vibrații* (s. n., *T. G.*)", Odobleja — sub influența parțială a lui G. Clemenceanu — consideră că legea consonanței sau *a asemănării* este „legea alegerii prin rezonanță" [24],

[20] W. Ross Ashby, *op. cit.*, partea I, cap. 5.
[21] Șt. Odobleja, *op. cit.*, p. 344.
[22] *Ibidem*, p. 349.
[23] *Ibidem*, p. 352.
[24] *Ibidem*, p. 356.

adică principiul însuși al identității, față de care *legea transformării* apare ca „varietate a compensației" sau „reversibilitate nelimitată și cu posibilități infinite" [25].

Ordinea de verticalitate cosmoidală pe care o efectuează legile universale reprezintă un *set necesar, implacabil*, care se încarcă de semnificație particulară, felurită, în fiecare din cele 26 legi psihice : ale senzațiilor, ale afectivităților, ale iubirii, ale reacțiilor, ale memoriei etc. Ceea ce se poate observa lesne, în întreprinderea extraordinară a lui Odobleja, este tratarea tuturor proceselor psihice prin prisma *acțiunii unor legi specifice*, părăsind astfel compartimentarea clasică, tradițională, a psihologiei în : percepție, atenție, memorie, imaginație etc. Astfel, alături de prezența fenomenologiei proceselor psihice obișnuite, Odobleja va releva — dintr-o aceeași exigență a integralității — aspecte inedite, neluate în seamă în tratatele de psihologie, precum : legile fixației, legile visului, legile hipnozei, legile credinței, legile oboselii, legile somnului etc., alături de legi care trimit și la sfera logicii : legile definiției, legile discernămîntului, legile conștiinței de sine, legile gîndirii, legile antrenamentului etc. Este impresionantă permanenta tentativă a gînditorului de a surprinde esențialul la diferite nivele, ierarhic ordonate, ale psihicului uman, fără a pierde din vedere *liantul* tuturor acestora, pe care îl constituie *consonanța*. Astfel că, după ce în capitolul despre consonantismul subiectiv a conturat : consonanța conștiinței și cunoașterii, consonanța afectivităților, consonanța reacțiilor și consonanțele complexe, după ce între legile universale locul central îl ocupă legea consonanței, de asemenea, între cele 26 legi psihice, Odobleja trece *legile consonanței*. Credem că nu este nicidecum vorba despre o repetare involuntară sau despre o redundanță, cît mai ales despre consecvența cu care savantul-filosof a urmărit prestanța singurului criteriu valid de coerență teoretică și aplicată. Aceasta se leagă fericit cu modul său de a înțelege psihicul, conștiința, gîndirea în procesualitatea ei constituindă de sens. O exemplificare a acțiunii *legii universale a reversibilității*, în cadrul *legii psihice a reacțiilor* ne relevă persuasiv că „procesul de voluntarizare constă deci în stabilirea unei consonanțe elective între o anumită senzație localizată și mișcarea care o produce. La început, mișcarea e aceea care a determinat individualizarea acestei senzații locale ; mai tîrziu, evocarea acestei senzații produce mișcare individualizată și « voluntară »" [26].

Consonantismul lui Odobleja este, incontestabil, una dintre viziunile filosofice cele mai moderne, ancorate în convingeri ce au frecventat antichitatea elină, precum și cugetarea românească. Dacă s-ar putea rezuma această viziune, ar trebui să vedem cîtă forță euristică și aplicativă are ideea *omologiei evocatoare* din care savantul-filosof face *temeiul, Grund*-ul oricărui izomorfism tehnic, precum și al teoriei *conduitelor posibile*. Corelînd, în spațiul legității, exhaustivitatea (orizontalitatea multiplă a legilor psihice) și repetiția setului integrator (verticalitatea arhitecturală a legilor universale), consonantismul lui Odobleja se deschide către noi orizonturi ale descoperirii, ale invenției, ale conviețuirii umane armonioase.

[25] *Ibidem*, p. 357.
[26] *Ibidem*, p. 374.

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

SENECA DESPRE OM, VIRTUTE ȘI ÎNȚELEPCIUNE *

Și este așa de mare nesăbuința oamenilor, încît atunci cînd capătă cîte un lucru de nimic sau de foarte puțin preț, și cu siguranță ușor de procurat, se simt îndatorați, pe cînd nici unul dintre cei cărora le sacrifici timpul nu socot că-ți datorează ceva, cînd, de fapt, acesta este singurul bun pe care nimeni nu ți-l poate da înapoi, cu oricîtă bunăvoință.

★

Oricît de valoros și de folositor ar fi un lucru pe care ar trebui să-l știu numai eu, el nu mi-ar face nici o plăcere. De mi s-ar da înțelepciunea, cu condiția s-o țin ascunsă și să n-o vestesc altora, aș respinge-o. Nu poți fi mulțumit că ai un lucru decît dacă ai cui să-l împărtășești.

★

Aștern pe hîrtie unele îndemnuri de bine, ca niște rețete de medicamente utile, pe al căror efect binefăcător l-am încercat la propriile mele bube, care, dacă nu s-au vindecat, au încetat să se mai întindă.

★

Închisei mai adineauri cartea lui Epicur, din care culesei pentru azi această vorbă : „Trebuie să te faci sclavul filosofiei, ca să ai parte de adevărata libertate".

★

Filosofia, care-și vede liniștită de treburile ei, nu poate fi disprețuită. Ea este cinstită de toate tagmele, oricît de răi ar fi oamenii. Ticăloșia nu va fi niciodată atît de puternică, niciodată nu va fi o atît de mare conspirație în contra virtuților, ca numele filosofiei să nu rămînă venerabil și sfînt. Dar filosofia să fie practicată în liniște și cu măsură.

★

Era un obicei la cei vechi, care a dăinuit pînă în vremea mea, să pui în fruntea unei scrisori formula : „Dacă ești sănătos, e bine. Eu sînt sănătos". Noi spunem, și-i foarte nimerit : „Dacă filosofezi, e bine". Căci la urma urmei asta înseamnă să fii sănătos. Fără filosofie sufletul îți este bolnav.

★

Dacă vrei să fii întru totul sănătos, îngrijește-te întîi de această sănătate sufletească și în al doilea rînd de cealaltă, pe care ușor o vei dobîndi ... Oricît de mult te-ai îngrășa și oricît de puternici ți-ar fi mușchii, n-ai să atingi niciodată forța și greutatea unui bou mare. Pe lîngă aceasta, mai pune că o prea mare povară a trupului stîlcește spiritul și-i răpește agerimea. Așadar, pe cît poți, înfrînează-ți trupul și lasă loc liber spiritului.

* Texte selectate din volumul L. Annaeus Seneca, *Scrisori către Luciliu*, București, Edit. științifică, 1967.

Cel care merge pe un drum ajunge la un capăt ; rătăcirea este însă fără margini. Lasă deci deșertăciunile și, oricînd vei vrea să știi dacă ceea ce dorești este dorința naturală sau poftă oarbă, vezi dacă se poate opri undeva. Dacă, oricît de mult ai înainta, îți rămîne mereu și mai mult de mers, să știi că aceasta nu este lucru firesc.

★

Filosofia ne învață să acționăm, nu să vorbim și ea cere ca omul să trăiască după regulile ei, felul lui de viață să nu fie în contradicție cu vorbele lui, ca întreaga lui existență să aibă un stil în concordanță cu acțiunile lui. Rostul cel mai de seamă al înțelepciunii — și o dovadă totodată — este să pună de acord faptele cu vorbele omului, să-l facă în orice moment egal cu sine și același. Dar cine este în stare ? Unii sînt, totuși. Puțini, ce-i drept, căci lucrul nu-i ușor.

★

Cînd ajungi la grădina lui Epicur, te întîmpină această inscripție : „Oaspete, aici te vei simți bine ; aici binele suprem este plăcerea". Îndată îți iese înainte paznicul locuinței, un om primitor. Îndatoritor, îți dă o fiertură și apă din belșug și-ți spune : „Nu-i așa că ai fost primit bine ? Grădinița asta, adaugă el, nu atîță foamea, ci o potolește, și nu-ți face o sete cu atît mai mare, cu cît bei mai mult, ci ți-o stinge : leacul este natural și gratuit. Printre aceste plăceri am îmbătrînit eu".

★

Este urît să vorbești una și să crezi alta ; dar e și mai urît să scrii una și să crezi alta.

★

Murim în fiecare zi, pentru că în fiecare zi pierdem o părticică din viață și chiar atunci cînd sîntem în creștere, viața noastră descrește. S-a dus vremea prunciei, am pierdut după aceea copilăria, după aceea și tinerețea. Tot timpul care a trecut pînă ieri este mort ; chiar și ziua în care ne aflăm o împărțim cu moartea. Așa precum nu ultimul fir de nisip golește clepsidra, ci tot ce s-a scurs mai înainte, tot așa nu ultimul ceas, acela în care încetăm de a mai fi, ne pricinuiește moartea, ci el ne-o încheie. Acesta este doar momentul sosirii, căci noi mergem de mult spre dînsa.

★

„Cunoașterea greșelilor e începutul salvării". Mi se pare că această vorbă a lui Epicur este bună. Într-adevăr, cine nu știe că greșește nu vrea să se îndrepte. Trebuie să te surprinzi singur greșind, înainte de a te corecta.

★

Îmi scrii că l-ai auzit pe Serapion cînd a făcut escală la voi în Sicilia : turuie într-una vorbe, care nu curg una după alta, ci se izbesc între ele și se stîlcesc. Îi vin atît de multe deodată, încît un singur glas nu prididește. Nu admit acest lucru la un filosof, a cărui vorbire, ca și viața, trebuie să fie cumpănită ; dar nimic nu-i cumpănit acolo unde-i numai pripeală și grabă. De aceea la Homer vorbirea înflăcărată, nepotolită, care te copleșește ca fulgii de zăpadă, este pusă pe seama unui tînăr ; vorba bătrînului curge lină și mai dulce ca mierea. Fii convins că această însușire de a vorbi repede și mult se potrivește mai degrabă cu un precupeț decît cu un om care expune un lucru important și serios. Nu admit ca vorbirea cuiva să cadă picătură cu picătură, dar nici să gonească : nici să-ți lungească ure-

chile, nici să ţi le împuie. . . mai bine se întipăresc în minte cuvintele pe care le aştepţi decît cele ce-ţi zboară pe lîngă urechi.

★

Precum este un prost acela care, dorind să cumpere un cal, nu se uită la cal, ci la şaua şi la frîul lui, tot aşa este un mare prost cel care preţuieşte pe om după haină şi după starea lui, care este pentru noi un fel de haină, ce ne acoperă. „Este sclav". Dar poate este un om liber sufleteşte. „Este sclav". Îi dăunează asta la ceva? Spune-mi cine este? Unul este robul dragostelor, altul al lăcomiei, altul al ambiţiei şi toţi sîntem robii speranţelor, toţi sîntem robii temerilor.

★

Viaţa noastră este legată de a tuturor. Nu poate fi fericit cineva care se uită numai la dînsul şi care aduce toate lucrurile spre interesul lui : trebuie să trăieşti pentru altul, dacă vrei să trăieşti pentru tine.

★

Vrei să ştii ce-i făgăduieşte neamului omenesc filosofia? Sfatul cel bun. Nimeni dintre noi nu este la bătrîneţe acelaşi cu cel din tinereţe. Nimeni nu este în dimineaţa asta cel care-a fost ieri. Trupurile noastre sînt duse ca nişte ape. Tot ce vezi fuge împreună cu timpul : nimic din ce vedem nu rămîne locului. Chiar eu, în timp ce spun că acestea se schimbă, mă schimb. Asta vrea să spună Heraclit, zicînd : „În acelaşi fluviu noi coborîm şi nu coborîm de două ori". Numele fluviului rămîne, dar apa a trecut. Faptul acesta este mai vădit la apă decît la om, dar şi pe noi ne tîrăşte un şuvoi tot atît de repede şi de aceea mă uimeşte nebunia noastră, care iubim lucrul cel mai trecător, corpul, şi ne temem să nu murim într-o bună zi, cînd orice clipă este de fapt moartea celei dinaintea ei. . . . Vorbeam despre om, fiinţă trecătoare şi pieritoare, supusă tuturor întîmplărilor. Dar chiar şi Universul, care este etern şi nepieritor, se schimbă şi nu rămîne acelaşi. Căci, deşi cuprinde în sine tot ce a cuprins, le cuprinde altfel decît le cuprindea : orînduirea şi-o schimbă.

★

Pe cînd Alexandru cel Mare cutreiera India, nimicind prin războaie popoare necunoscute chiar şi vecinilor lor, în timp ce asedia un oraş, fu izbit de o săgeată, tocmai cînd ocolea zidurile, cercetînd locurile cele mai slabe. Rămase totuşi multă vreme călare, stăruind în ce-şi propusese. Apoi, deşi sîngele se oprise, fiindcă durerile se înteţeau, cu toate că rana nu-i mai sîngera şi pentru că, stînd pe cal, puţin cîte puţin picioru-i amorţise, fu nevoit să renunţe şi zise : „Toţi jură că sînt fiul lui Zeus, dar rana aceasta-mi strigă că sînt om". Să facem ca el. Pe fiecare, după măsura lui, linguşirea îl umple de îngîmfare.

★

Nu trăieşte decît cel care e de folos altora, nu trăieşte decît cel ce dă un rost vieţii. Celor care se ascund şi zac în trîndăvie casa le este ca şi un cavou. La uşă le-ai putea pune numele pe o placă de marmură cu inscripţia : „Morţi înainte de moarte".

★

Aşadar mă închin în faţa descoperirilor înţelepciunii şi în faţa descoperitorilor ei ; sînt fericit să mă apropii de ei ca de o moştenire lăsată tuturor. Pentru mine au agonisit ei, pentru mine s-au trudit. Dar noi să fim ca gospodarul bun : să sporim ce-am moştenit. Moştenirea să treacă şi mai

mare asupra urmaşilor noştri. Avem încă mult de lucru şi va rămîne încă mult; nici unui om, chiar de s-ar naşte peste o mie de secole, nu-i va fi luată putinţa de-a mai adăuga ceva.

★

Lumea nu va avea mereu această orînduire. Va veni o zi care o va abate din drumul de-acum. Toate vin la vremea hotărîtă: trebuie să se nască, să crească şi să piară. Tot ce vedem trecînd deasupra noastră, tot ce convieţuieşte cu noi şi tot ce este aşezat parcă pe temeliile cele mai tari se va mistui şi se va trece. Toate lucrurile îşi au bătrîneţea lor. Natura le împinge către acelaşi sfîrşit, la intervale diferite.

★

Pe scurt, ţinta noastră să fie aceasta: să vorbim aşa cum gîndim, să gîndim aşa cum vorbim, vorbirea să fie în concordanţă cu viaţa noastră. Răspunde aşteptărilor cineva care este acelaşi, fie că-l vezi, fie că-l auzi. Cum este el, cît preţuieşte, vom vedea mai tîrziu; numai să fie om dintr-o bucată.

★

Trebuie să înveţi atîta timp cît nu ştii, şi, dacă dai crezare proverbului, atîta timp cît trăieşti. Aceasta nicăieri nu se potriveşte mai bine ca aici: *trebuie să înveţi* cum să trăieşti, *atîta vreme cît trăieşti.*

★

Nimeni nu ajunge la înţelepciune din întîmplare.

★

Ce este propriu omului? Raţiunea. Această raţiune, dreaptă şi desăvîrşită, face întreaga fericire a omului. Prin urmare, dacă orice lucru este demn de laudă atunci cînd îşi desăvîrşeşte calitatea proprie lui şi ajunge pînă la limita impusă de natura sa şi dacă însuşirea proprie omului este raţiunea, el este demn de laudă şi atinge limita impusă lui de către natură, dacă-şi desăvîrşeşte raţiunea. Această raţiune desăvîrşită se numeşte *virtute* şi ea este tot una cu *valoarea morală.*

★

Cu oamenii se întîmplă la fel ca şi cu lucrurile. Numim o corabie bună nu pe aceea care este pictată cu culori bogate, nu pe cea care are un cioc de argint ori de aur, nu pe cea al cărei zeu protector este lucrat din fildeş, nici pe cea încărcată cu comori şi avuţii regeşti, ci pe cea care are stabilitate şi soliditate, care nu lasă să treacă apa prin pereţii ei, care rezistă la loviturile valurilor, care ascultă de comenzi, este iute şi nu simte bătaia vîntului. Numim o sabie bună nu pe cea care are o cingătoare de aur sau o teacă împodobită cu pietre scumpe, ci pe cea al cărei tăiş taie uşor şi al cărei vîrf străpunge orice pavăză. . .

Prin urmare şi la om nu interesează ce suprafaţă de pămînt cultivă, cîţi debitori are, cîţi clienţi îl salută, cît e de luxos patul în care doarme, cît e de translucid paharul din care bea, ci cît de virtuos este el. Şi este un om virtuos, dacă judecata lui este limpede şi dreaptă şi dacă e adaptată scopului naturii lui. Aceasta se numeşte *virtute*, aceasta este *valoarea morală* şi unicul bine omenesc.

★

Așadar există un singur bine : acela prin care sufletul nostru devine mai bun. Toate acțiunile întregii noastre vieți sînt dictate de părerea noastră despre bine și rău : aceasta conduce rațiunea în a face sau a nu face un lucru.

★

Nu este mare un pitic, chiar dacă ar sta pe un munte ; uriașul își păstrează mărimea, chiar dacă ar sta într-un puț.

★

Mai bine să culegi nerecunoștință, decît să nu faci bine cuiva.

★

Tot frămînt în mine acest gînd : dacă trupul poate ajunge prin exerciții la astfel de rezistență, încît poate suporta pumni și picioare, și nu de la un singur ins, și dacă el stă cîte o zi întreagă, șiroind de sînge, pe praful înfierbîntat, răbdînd soarele cel arzător, cu cît mai ușor nu s-ar putea oțeli sufletul, ca să înfrunte neabătut loviturile soartei și, doborît la pămînt, călcat în picioare, să se ridice ?

★

Cuiva care se plîngea că nu i-au fost de nici un folos călătoriile, Socrate, zice-se, i-a răspuns : „Ți s-a întîmplat ce trebuia, căci călătoreai împreună cu tine". O, ce bine-ar fi de unii, dacă s-ar rătăci de ei ! Acum însă se țin scai de dînșii, își fac griji, își strică viața, își fac temeri.

★

Este în conversația cu alții un fel de plăcere care ne fură pe nesimțite, ne amăgește și ne face să dăm la iveală cele mai adînci taine, la fel ca și beția sau iubirea. Nimeni nu păstrează ce află, nimeni nu spune doar cît a auzit. Cine nu ține sub tăcere un lucru, nu tace nici numele cui l-a spus. Fiecare mai are pe cineva în care se încrede tot pe atît cît altul s-a încrezut în el . . . ceea ce deunăzi fusese o taină, se face zvon.

★

Veșnicia lucrurilor stă în contrariile lor. Cu această lege trebuie să se deprindă sufletul nostru ; pe aceasta s-o urmeze, acesteia să i se supună.

★

Cine vine la un filosof, trebuie să plece în fiecare zi cu cîte ceva de preț : să se întoarcă acasă fie mai sănătos, fie mai ușor de însănătoșit. Și se va întoarce, căci puterea filosofiei este atît de mare, încît agită nu numai pe cei care se îndeletnicesc cu dînsa, ci și pe cei din preajma ei. . . . Cei care se duc la un filosof este firesc să deprindă cîte ceva care le-ar putea folosi chiar fără să ia seama.

★

Bagă de seamă, zic : „chiar fără să ia seama", nu „chiar dacă se împotrivesc". — Cum așa ? Nu știm pe cîte unii care șed ani întregi pe lîngă un filosof și nici umbră de filosofie nu se prinde de ei ? — Cum să nu știm ? Niște îndărătnici, care nu se dezlipesc de om, și pe care eu îi numesc nu *școlarii* filosofilor, ci *chiriașii* lor.

★

Îți atrag atenția că audierea și lectura trebuie să-și pună drept țintă fericirea vieții, că nu trebuie să umblăm după cuvinte arhaice sau anume plăsmuite, după metafore nesănătoase sau figuri de stil, ci după maxime care ne pot fi de ajutor, după cugetări mărețe și înaripate, care pot să fie apoi puse în practică. Să le învățăm așa de bine, ca vorbele să devină fapte.

★

Eu cred că nu există ființe care să fi făcut un mai mare rău tuturor oamenilor ca aceia care au învățat filosofia ca pe un fel de meserie de exploatat și care trăiesc altfel decît învață pe alții a trăi. Ei se înfățișează singuri ca exemplele unei învățături de prisos, sclavi ai tuturor viciilor pe care le condamnă.

PAGINI INEDITE

ÎN LOC DE CRONICĂ FILOSOFICĂ LA: I. D. GHEREA – *EUL ȘI LUMEA**

Notă

Istoria filosofiei cunoaște gînditori care, venind din afara unei pregătiri universitare de specialitate, au izbutit să se impună în chip hotărît atenției iubitorilor de filosofie și memoriei istorice în acest domeniu. Dintre români, Ionel Gherea venise către gîndul filosofic fără pregătirea didactică, sistematică, dar și fără canoanele rutiniere cunoscute, reușind o figură onorabilă în cîmpul reflecției filosofice autohtone.

Născut în 1895, la Ploiești, ca fiu al lui Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Ioan D. Gherea* a urmat studii primare, gimnaziale și liceale în orașul natal. Din copilărie cunoaște multe celebrități ale literaturii române, pe Caragiale, Delavrancea, Vlahuță ș.a. În tinerețe se integrează grupului din care mai făceau parte E. Capsali, Mac Constantinescu, Dan și Emil Botta, Mircea Vulcănescu ș.a. A făcut parte din gruparea „Criterion", în cadrul căreia a prezentat o conferință (citită — pentru a evita timiditatea — de Mircea Vulcănescu — omul volubil prin excelență).

Fire meditativă, dotat cu talent literar și muzical, Ionel Gherea s-a încercat în literatură, l-a acompaniat la pian pe George Enescu în numeroase turnee, a publicat o serie de articole de estetică, literatură, cultură în genere, în „Adevărul literar și artistic", „Kalende", sau studii cu conținut filosofic în „Revista de filosofie", „Revista Fundațiilor Regale", „Viața Românească", „Minerva" și chiar în „Revue de Metaphysique et de Morale" sau „Revue Philosophique"; a fost și un harnic traducător, printre altele al *Nașterii tragediei* a lui Fr. Nietzsche. O bună parte din studiile filosofice au fost integrate în lucrarea *Le moi et le monde. Essai d'une cosmogonie anthropomorphique*, apărută în „Biblioteca de filosofie românească" a Fundației pentru Literatură și Artă, în 1938.

La apariție, lucrarea a fost remarcată și în genere favorabil primită de critica filosofică; au scris despre ea Mircea Florian (în „Convorbiri literare", 1938), Mircea Mancaș (în „Jurnalul literar", 1939), Constantin Floru (în „Revista Fundațiilor Regale, 1939), Petru Manoliu (în „România literară", 1939), Mircea Djuvara (în „Revista de filosofie", 1939) ș.a.

La diversele întruniri de la „Corso" ale grupării, fiecare se manifesta și după temperamentul său. Între timidul Ionel Gherea și volubilul Mircea Vulcănescu dialogul putea avea loc numai prin ... corespondență, a celui dintîi, desigur. Așa trebuie să se fi născut ideea epistolei de mai jos, pe care o facem cunoscută ca document filosofic (prin bunăvoința doamnei Margareta Ioana Vulcănescu, soția filosofului, căreia îi mulțumim călduros și pe această cale).

Scrisoarea lui Ionel Gherea ne îmbogățește imaginea despre autorul lucrării *Eul și lumea*, prezentînd avantajul unei expuneri succinte și într-o formă mai accesibilă pentru publicul larg.

Textul este scris cu cerneală neagră, pe file dictando, format mare (210/340 mm), pe ambele fețe ale filei, numerotate în continuare 1—2, 3—4, 5—6, 7. Pe manuscris sînt sublinieri făcute, cu creion roșu sau negru, de Mircea Vulcănescu. Acesta a vrut să-i răspundă în scris; se află o fișă-copertă pe care a notat: „Răspuns lui I. Gherea". Se păstrează cîteva însemnări pentru răspuns, nesemnificative. Dar e posibil, de asemenea, ca răspunsul la epistolă să fi fost o dezbatere orală, cum preconizează însuși autorul ei la sfîrșit („vom discuta-o dacă vreți în comitet").

Lucrarea *Le moi et le monde* a apărut în 1938. Curînd după publicarea ei, Ionel Gherea a dat la iveală, în paginile revistei „Viața Românească" (an XXXI, nr. 2, februarie 1939, p. 18—23) și o *Introducere la „Le moi et le monde"*, în care autorul cărții exemplifică pentru cititori „metoda" folosită în carte și pe care a aplicat-o „în chip sistematic tuturor noțiunilor fundamentale ale simțului comun" (obiect, spațiu, timp etc.). Dată fiind însemnătatea ei ca document, o recuperăm și pe aceasta din izolarea revistei și o supunem atenției cititorului de azi.

* I.D. Gherea, *Eul și lumea. Eseu de cosmogonie antropomorfică*. Ediție îngrijită de Gh. Vlăduțescu. Traducere de Mariana Noica. București, Edit. științifică și enciclopedică, 1984. (Biblioteca de filosofie. Serie „Filosofie românească").

pentru o mai întregită înțelegere atît a lucrării cît și a viziunii filosofice a lui Ionel D. Ghere a pe care, nu de mult, Editura științifică și enciclopedică ni le-a reactualizat printr-o lăudabilă versiune românească*.

Marin Diaconu

16 Septembrie 1934

Dragă Domnule Vulcănescu,

După cum ți-am spus, cred că ceea ce ne desparte e doar terminologia. Pentru Dumneata ceva „există" atunci cînd e supus principiului identității, atunci cînd mintea e silită să-l considere cu însușirile lui, „așa cum e". Definiția asta îmi pare prea deosebită de înțelesul obicinuit al termenului „existență". Un moment din trecut, spre pildă, care pentru simțul comun e tipul inexistenței, există pentru D-ta, căci e un *anumit* moment.

Principalul defect al definiției ar fi, cred, că e atît de largă încît *Tot* și *Existență* se confundă. Într-adevăr, despre orice aș vorbi trebuie să-l numesc și n-aș putea-o face dacă n-ar rămîne același. Astfel, un număr imaginar *există*. De asemenea există *cercul pătrat*, căci e distinct de *cercul exagonal* ca și de orice altceva. — „X nu există" devine o propoziție contradictorie orice ar fi X, și termenul „inexistență" devine inutil. Astfel îmi strici bunătate de termen.

Pe de altă parte, „existență" are sensuri atît de diverse, la filosofi ca și în limbajul comun, încît nu strică să-i fixezi un sens, oricare ar fi.

Pentru mine o schimbare de terminologie e prețioasă ca mijloc de control : dacă teoria mea are un conținut real (dacă are Sachgehalt), atunci trebuie să reziste oricărei schimbări de terminologie. Prin urmare, vreau să traduc în limbajul D-tale — foarte pe scurt, nu te speria — cîteva din ideile mele. Mai întîi însă trebue să-ți spun că o dată definiția D-tale acceptată, mă declar realist, și aș vrea să-l văd pe cel ce ar reuși să nu fie realist, cînd, prin convenție, *orice* despre care pot vorbi „există" independent de mintea mea.

Între diversele existențe sunt unele foarte caracteristice : existențele substanțiale, sau, pe scurt, *substanțele*. Astfel sunt eurile (sau sufletele, cum se zicea) și obiectele materiale. Intuiția îmi spune cu evidență imediată că sunt foarte deosebite de celelalte existențe și foarte înrudite între ele. Ne întrebăm : ce deosebește substanțele de alte existențe? Răspunsul e : O substanță cuprinde două elemente, o succesiune de „însușiri", de „stări", și un suport invariabil. Nici o altă existență nu e constituită altfel. Despre suport nu vorbesc aici. Succesiunile sunt evidente : *eu* pot fi succesiv vesel, însetat, percepînd un covor, cu gîndul la cutare etc. ; un lucru poate fi succesiv lichid, solid, verde, roșu etc. Numărul 7 poate fi, ce-i drept, gîndit și apoi negîndit de mine, dar asta face parte din succesiunea *mea*. Însușirile lui 7 (de a fi impar, număr prim etc.) rămîn invariabile. Prin urmare 7 nu posedă o „succesiune" (în terminologia mea „durată" are sensul acesta de „succesiune").

Să comparăm din același punct de vedere substanța cu existențele din vis. Să zicem că visez un om care țipă de durere și a doua zi văd un om

* O scurtă recenzie asupra versiunii românești se publică chiar în numărul de față al revistei, la rubrica „Repere bibliografice".

„adevărat" care face același lucru. Simțul comun zice : durerea omului din vis nu s-a petrecut cu adevărat ca cealaltă. Cu alte cuvinte, durerea omului „real" înseamnă o succesiune reală de clipe de durere, cealaltă nu. De aceea nu mai mi-e milă de durerea omului din vis după ce m-am trezit și tot de aceea zic că eul acelui om există, după terminologia D-tale, dar nu e o substanță. — Tot așa (după simțul comun) cu succesiunea inconștientă, cea a obiectului. Căderea unei pietre pe care o visez înseamnă o *succesiune* de poziții care n-a avut loc în afară de durata mea conștientă.

Între succesiunile diverselor substanțe una e unică în felul ei, cu evidență imediată : e succesiunea „mea" conștientă. Să ne întrebăm în ce consistă deosebirea între durata „mea" și celelalte, deosebire pe care o simt esențială. E evident că deosebirea nu ține de conținut, căci succesiunea mea și celelalte succesiuni conștiente sunt făcute din elemente analoage. Cred că descriu exact lucrul dacă spun că succesiunea „mea" e cea care mi-e dată imediat, pe cînd cele „străine" le induc pe baza elementelor imediate. Asta îmi pare o evidență imediată ; dar e drept că spiritul nostru are și intuiția opusă, aceea că durata mea se confundă cu alta în timpul percepției. Într-adevăr, cît timp privesc un obiect roș, acest „roșu" e dublu : e o sensație a mea, o stare a mea de conștiință, și e o însușire a obiectului, însușire care continuă după ce nu-l mai privesc. Este aici una din multiplele antinomii ale simțului comun : antinomia între evidența că perceperea e o cunoaștere intuitivă și evidența că e rezultatul unei interpretări. Pe de o parte știu că eu rămîn eu și obiectul e obiect, deci că stările mele succesive nu se confundă niciodată cu stările obiectului ; pe de alta, „roșu" ne e comun obiectului și mie.

Trebuie aici să alegi teza sau antiteza, sinteza nu e posibilă. Dar oricare din două ai alege, rămîi obligat să dai seama de ce pare evidentă și contrara ei. Thomiștii D-tale aleg evidența identității între durata mea și cea a obiectului. „Dans l'acte de connaître, la chose (dans la mesure où elle est connue) et la pensée ne sont pas seulement unies, elles sont strictement *un*". (*Les degrés du savoir*, p. 169). Dar cum poate o durată *conștientă* să se identifice cu o durată *inconștientă*? Apoi, cum se explică „originalitatea" succesiunii mele (doar ca singură între succesiuni e „a mea" !) dacă toate succesiunile le cunosc la fel, anume direct ? Și, în fine, cum se face că am și evidența că cele două succesiuni rămîn distincte ? Maritain încearcă să răspundă la ultima întrebare : „L'âme ne coincide pas *matériellement* avec toutes les choses ; quand elle voit une pierre ou un arbre elle ne se fait pas pierre ou arbre selon l'existence que ces choses ont en elles-mêmes. . . . . *L'objet est dans le sujet selon le mode d'exister du sujet*". Bun. Dar dacă *a cunoaște* înseamnă *a se identifica cu*. . . . și dacă mă identific numai cu ființa „intențională" a obiectului, atunci *esse naturae* îmi rămîne complect necunoscută. Ce mă îndreptățește atunci să afirm această a doua ființă a obiectului ?

Ce îmi rămîne de făcut e să iau cealaltă cale, să plec de la evidența că singură succesiunea „mea" mi-e dată imediat și să explic cum ajung să induc pe celelalte. În cazul ăsta îmi rămîne sarcina să explic și convingerea că succesiunea obiectului coincide cu a mea (că, adică, în „roșu" coincide sensația cu însușirea obiectului).

Succesiunile induse sunt unele conștiente, celelalte inconștiente ; trebuie să încep cu primele. Aud un zgomot numit „țipăt de durere" ; ce mă face să-l interpretez ca semn al unei succesiuni de clipe conștiente de calitatea numită „durere" ? Evident, o judecată de analogie : știu că atunci

cînd în succesiunea imediată apare starea de durere, intervin și zgomote analoage (cînd mă doare, țip). Acum zgomotele permit ipoteza realității durerii, însă în afară de succesiunea „mea". Dar ipoteza asta n-ar fi fost făcută dacă nu era utilă. Lucrurile se petrec așa : am mare interes să prevăd cum și cînd se vor produce anumite schimbări (numite *acum* „mișcări ale corpurilor vii") ; dar pot să le prevăd mult mai bine dacă fac ipoteza că sunt supuse unor acte de voință asemenea celor cunoscute mie imediat și, în general, întovărășite de succesiuni analoage cu cea imediată. Ipoteza asta nu încetează să se verifice. Pe baza ei se creează societatea, și cu mult cea mai mare parte din viață consistă în afirmarea ei continuă, așa că probabilitatea ipotezei echivalează cu siguranța. E drept că sunt cazuri cînd ipoteza nu se justifică ; dar de obicei ele sunt ușor de deosebit și le clasăm la capitolul *Vis și halucinație*.

Acum să vedem ce e cu succesiunile de stări inconștiente, acele ale obiectelor materiale. Între succesiunea conștientă *imediată* și celelalte nu există o trecere continuă : nu poți imagina o stare de conștiință ieșind din durata mea, traversînd un interval și intrînd în altă succesiune conștientă. Astfel fiecare din succesiuni e o lume pentru sine, e esențial izolată. Dar am nevoie să consider elementele cuprinse în succesiuni diverse ca și cum ar fi eșalonate de-a lungul unei singure succesiuni. *Simultaneitatea* și *succesivitatea* a două sensații *ale mele*, sunt date imediate ale cunoașterii ; dar ce poate să însemne simultaneitatea a două sensații, una a mea, alta a D-tale ? Cum poate fi între ele aceeași relație (a simultaneității) ca și între sensații cuprinse într-o singură durată ? E evident că pentru a reuși, considerăm elementele duratelor multiple *ca și cum* ar fi cuprinse de aceeași durată (numită *timp*). Am să spun îndată cum procedăm ca să confundăm duratele multiple într-un singur „timp". Dar mai întîi observă, te rog, că ne e extrem de util să o facem, după cum dovedește exemplul cel mai simplu. Să zicem că un sălbatec (sau un animal superior) se apropie tiptil de o pradă și-și face socotelile : dacă va face cutare mișcare prada va auzi, va fugi în cutare direcție ca să scape etc. În socotelile sălbatecului e vorba de sensații acustice și chinestezice cuprinse în durata lui, și altele de același fel cuprinse în durata prăzii. Ori e clar că dacă sălbatecul nu va socoti *toate* sensațiile astea ca simultane sau succesive, indiferent că sunt din două succesiuni deosebite (deci, dacă nu va considera toate sensațiile ca cuprinse de un singur „timp") nu va putea trage nici o concluzie și ipoteza duratei conștiente a prăzii nu-i va servi la nimic.

Acum iată cum procedează spiritul ca să facă legătura între succesiuni. Un obiect material e, pentru experiența neinterpretată, doar o familie de sensații pe care le grupăm împreună pentru că experiența arată că una fiind dată, celelalte devin posibile. După ce am făcut ipoteza celorlalte conștiințe, „obiectul" e ceva mai complicat : e o familie de sensații cuprinse fie în durata mea, fie în altele. Pentru a realiza legătura între durate, spiritul atribuie o succesiune *fictivă* de stări acestei familii de sensații actuale sau posibile. Să presupunem acum că mă uit la un obiect roș. Acest *roșu*, care pînă la ficțiune era doar o stare din succesiunea mea, e acum, în același timp, o stare din succesiunea fictivă. Prin *roșul* acesta cele două succesiuni se identifică. Dar același roș se identifică cu o fracțiune din altă durată conștientă, aceea a altui observator al aceluiași obiect. Astfel *roșul* obiectului face legătura între duratele conștiente.

Alt exemplu are să arate mai precis cum durata obiectului definește simultaneitatea între conștiințe. Presupun că urmăresc cu privirea o pia-

tră care cade. Fie A_1 momentul din succesiunea mea cînd văd că piatra a atins pămîntul; piatra avînd o durată fictivă, însemnăm cu A momentul din durata *ei* al atingerii de pămînt; putem scrie $A_1 = A$, căci am văzut că cele două durate se confundă; însemnăm cu A_2 momentul analog din succesiunea unei alte ființe care observă și ea piatra, deci $A_2 = A$, de unde urmează $A_1 = A_2$, formulă care definește simultaneitatea *de durée à durée*, și face deci posibilă noțiunea de timp.

E curios cît de conservator e spiritul în metodele lui : este o analogie remarcabilă între noțiunea duratei inconștiente și ficțiunile matematice. Matematicianul știe că sunt cercuri care nu se taie. Totuși admite în chip fictiv că toate cercurile se taie, unele însă în puncte imaginare, adică ale căror coordonate sunt reprezentate prin numere imaginare. Dacă geometria trage folos de aci, puțin îi pasă matematicianului de contradicția între cele două afirmații : că cutare două cercuri *se întîlnesc* și că acelcași cercuri *nu se întîlnesc*. Tot atît de puțin îi pasă simțului comun de contradicția dintre afirmațiile sale : pe de o parte că *eu* și *obiectul* suntem distincți și exteriori unul altuia în toate sensurile, pe de alta că *roș* e în același timp sensația mea și însușirea obiectului.

Mai departe : a priori ai crede că matematica nu va avea nici o dată a face decît cu numere „reale", cu numere care să-și găsească aplicația și exemplificarea în lumea sensibilă; cînd colo spiritul creează numerele imaginare, ireale, și care mai sunt numite „numere" doar printr-o contradicție voită. Tot așa : cunosc în chip imediat o succesiune de stări și sunt convins că se mai „derulează" alte succesiuni similare, deci, evident, conștiente. S-ar părea că, prin definiție, nu pot fi admise decît succesiuni conștiente. Și totuși, pentru că îi convine, după cum am văzut, spiritul nu se codește să creeze succesiunile *in*conștiente. E drept că simțul comun a pierdut sentimentul *absurdității* acestor succesiuni (deși a păstrat pe cel al „punctelor de intersecție a cercurilor ce nu se întîlnesc"); ele sunt totuși absurde. Ce sens poate avea afirmația că „roșu", adică *o anumită sensație*, durează în afară de orice conștiință? Pe de o parte, Lotze avea dreptate să spună că un sunet neauzit, o culoare nevăzută etc. sunt tot atît de absurde ca o durere de măsele pe care n-ar simți-o nimeni. Desigur, dar nu mai absurde decît punctele de intersecție a două cercuri ce nu se întîlnesc. În ce privește durerea de măsele nesimțită, se poate foarte bine ca psihologia să găsească convenabil într-o bună zi să o *realizeze*; nimic mai ușor, mulțumită „inconștientului". De altfel Lotze adaogă că pentru ca sensația obiectivată să aibă sens, ar trebui să admitem că lucrurile simt și ele sensațiile ce ni le dau, ceea ce revine a zice : singure duratele conștiente sunt *reale*, adică *ne*fictive.

Prin urmare : corpurile materiale există, evident, dar existența lor e din aceeași regiune cu numerele imaginare sau cu cercul pătrat din ziua în care geometria va avea nevoie și de această ficțiune.

Dar de ce simțul comun nu-și dă seama de fictivitatea ideii de obiect material? Tendința e generală. Meyerson arată în *Cheminement de la pensée* că matematicienii, care la început (adică acum cîteva sute de ani) erau foarte conștienți de caracterul fictiv al numerelor imaginare, au pierdut în practică conștiința acestui fapt și n-o mai au decît în teorie. Uiți cu atît mai mult, se pare, fictivitatea unei ficțiuni cu cît e mai veche și cu cît succesul ei e mai mare. În amîndouă privințele obiectele materiale reprezintă un record.

Bineînțeles, te rog să nu te ostenești să-mi răspunzi în scris la enorma mea epistolă. Vom discuta-o, dacă vreți, în comitet.

Primește, te rog, împreună cu scuze pentru lungimea scrisorii, expresia prieteniei mele.

Ion D. Gherea

INTRODUCERE LA „LE MOI ET LE MONDE" *

Orice apare ca „realitate" e de fapt un aliaj de două elemente esențial deosebite. Unul e inițial, el ne e dat, celălalt e adăugat de mintea noastră printr-un act de interpretare. Dar, cum se întîmplă de obiceiu cu aliajele, „realitățile" ni se prezintă ca unitare, ca simple, și abia analiza le disociază. Un exemplu : vezi un pahar cu ceai din care ies aburi groși și îți dai seama că ceaiul e fierbinte. De fapt interpretezi aburii ca afirmînd fierbințeala ; dar ceea ce vezi și ceea ce atribui formează un bloc cu toate aparențele simplicității. Ți se pare că *vezi* fierbințeala ceaiului așa cum vezi culoarea, iar felul curent de a vorbi trădează această impresie : „*vezi* ce fierbinte e ?". — Alt exemplu : cînd aud cuvîntul „grădină", percep cîteva sunete succesive și le atribui un sens ; dar sensul și sunetele formează un amalgam în care se confundă cu totul. Ai crede că sensul e cuprins în sunete și că înțelegi cu auzul, nu cu mintea.

Cea mai importantă interpretare de acest fel e „interpretarea exteriorizantă". Iată ce numim astfel :

Unele stări de conștiință nu afirmă nimic în afara duratei din care fac parte ; astfel e, spre pildă, o tristețe. Altele se raportează la fenomene exterioare duratei conștiente, simțul comun le crede, pe drept sau pe nedrept, semnele unor realități străine. Aud un strigăt de durere. Pe de o parte el nu e decît o sensație auditivă și face parte din durata mea conștientă (căci numim astfel tocmai succesiunea stărilor mele de conștiință). Dar sensația aceasta mai are și un înțeles, ea afirmă că se petrece o durere în afara duratei mele (așa cum adineauri aburii afirmau fierbințeala) ; iar sensația și înțelesul ei sunt contopite într-atît încît zic : „țipătul e dureros". Sau : văd un obiect roș. Sensația de roșu e o impresie vizuală cuprinsă în durata mea conștientă ; pe lîngă asta însă ea afirmă existența unui obiect roș, existență exterioară duratei mele ; și iarăși, am impresia că „văd" existența obiectului, cum „auzeam" adineauri sensul unei fraze.

Așadar cunosc direct doar datele cuprinse în durata mea ; dar multe din ele le interpretez ca afirmînd realități în afara ei ; aceasta e „interpretarea exteriorizantă".

Exemplele noastre arată că sunt două feluri de interpretări exteriorizante. Cînd fenomenul afirmat e o stare conștientă, sensația care afirmă și starea afirmată sunt perfect distincte, îndată ce analiza le-a disociat. Spre pildă, cînd aud țipătul, sensația auditivă nu seamănă de loc cu durerea semnificată de ea. Dimpotrivă, cînd e vorba de perceperea prin orice simț a unui obiect material, semnul și fenomenul semnificat se identifică într-un chip specific : sensația mea de *roșu* afirmă *roșul* obiectului, sensația mea și însușirea obiectului se confundă într-un singur *roșu*. Simțul

* Apărută în „Viața Românească" an XXXI, nr. 2, febr. 1939, p. 18—23.

comun exprimă această convingere afirmînd : „lucrul e așa cum îl percep". Să presupunem că țipătul începe cu un sol ascuțit, coboară o sextă și sfîrșește cu un si ; n-ar avea niciun sens să zici că durerea semnificată de țipăt a început de asemenea cu un sol și s-a terminat cu un si ; deci descrierea semnului nu se potrivește de loc fenomenului semnificat. Dimpotrivă, în exemplul al doilea vreau să descriu ce simt și zic : „am senzația roșu-închis bătînd în castaniu" ; asta va fi semn că există acum un obiect roșu-închis bătînd în castaniu. Descrierea semnului și a lucrului semnificat e aceeași. Din ce urmează vom înțelege rațiunea acestei stranii identități, unică în lumea interpretărilor.

★

În tot ce simțul comun consideră ca real e ascunsă o parte de interpretare exteriorizantă. Nu vom înțelege rostul acestor „realități", înainte de a le fi descompus în elementul dat și cel adăugat prin interpretare exteriorizantă.

Un cunoscut al meu avea o servitoare de o excepțională simplicitate. Într-o zi dînsa îi supuse următoarea nedumerire : „În casa de alături e un neamț, și el, cînd vede o căldare cu apă, zice că acolo e **wasser**. Cum se face asta ? El nu vede că e *apă* în căldare ?". E ușor de înțeles în ce consistă interesanta iluzie a servitoarei : în mintea ei, sonoritatea și sensul cuvîntului „apă" erau atît de intim amalgamate, încît ea nu le mai putea considera deosebit, de aceea nu înțelegea că altă sonoritate poate avea același sens. Cine filosofează pe nepregătite despre timp, spațiu, obiect, eu, cauză și celelalte „realități" ale simțului comun, riscă să-și pună probleme tot atît de naive ca cea pusă de servitoarea amicului meu. Căci în toate se îmbină, ca și în „apă", cele două elemente fundamentale deosebite, unul inițial, celălalt semnificat. Disocierea lor am încercat-o în *Le moi et le monde*.

Să ne precizăm metoda.

Tot ce cunosc în chip imediat constituie durata mea conștientă. Aș fi redus la ea, dacă multe din datele care o compun n-ar afirma realități exterioare, și aceste afirmații le cred în chip natural. Să vedem în ce afirmații cred. Ce e dincolo de durata mea, după convingerea simțului comun ? În afara duratei lui, omul crede în existența altor durate conștiente (acele ale ființelor vii) și în existența obiectelor materiale. Dar acestea din urmă implică de asemenea durate. Un obiect nu încetează de a se schimba sau de a rămîne același independent de conștiința mea, dar simultan cu stările mele de conștiință. Obiectul durează odată cu conștiința mea, cele două durate sunt paralele. Deosebirea e însă că durata mea e conștientă, a obiectului *in*conștientă. (Cuvîntul „inconștient" nu trebue luat aci în sensul în care îl întrebuințează psihologia, el exprimă pur și simplu lipsa de conștiință a duratei pe care o atribui instinctiv obiectului). Așadar, în afara duratei mele conștiente nu sunt decît alte durate, unele conștiente, altele inconștiente. O conștiință în care n-ar avea loc nici o interpretare exteriorizantă, o conștiință pentru care strigătul n-ar afirma o durere și senzația *roșu* n-ar semnifica existența unui obiect, o asemenea conștiință ar fi redusă la durata proprie. În conștiința aceasta nici nu s-ar putea naște ideea că durata ei nu ar fi identică cu *Tot*. Lumea ei ar fi lumea cum o cunoaștem noi oamenii, însă fără interpretare exteriorizantă. Dar atunci se înțelege care trebuie să fie metoda noastră. Trebui să studiem lumea acestei conștiințe, adică lumea cum ar fi dacă i-ar lipsi interpretarea exteriorizantă ; apoi să cercetăm de ce conștiința aceea ajunge

o conștiință asemenea cu a noastră, ce o împinge la interpretare și în ce consistă contribuția acesteia. Ar trebui să aplicăm metoda noastră tuturor noțiunilor fundamentale ale simțului comun: eu, obiect, spațiu, timp, cauză, existență etc. Spre pildă : mă întreb cum ar fi spațiul în conștiința care nu interpretează și aflu astfel componenta inițială, dată, a spațiului nostru ; cercetez apoi de ce mintea nu se poate mulțumi cu acest element inițial, ci trebue să-i adauge o interpretare ; încerc să aflu, în fine, în ce constă exact aportul acelei interpretări. Atunci voiu ști ce e „spațiul" și care e rostul lui. Ar trebui să procedez astfel cu toate noțiunile fundamentale. În introducerea de față voi aplica metoda numai „obiectului material" și aceasta foarte pe scurt.

★

Să vedem la ce s-ar reduce un obiect material transpus în conștiința care nu interpretează.

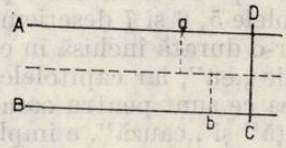
După Stuart Mill, un obiect e un fascicol de sensații legate invariabil între ele, astfel că, unele avînd loc, celelalte devin *posibile* sub condițiuni determinate. Acest scaun, de pildă, nu e pentru mine acum decît un anumit aspect ; dar știu din experiență că, aceste sensații vizuale fiind date, multe altele devin posibile: pot să actualizez mișcîndu-mă din loc, o mare varietate de alte aspecte „ale scaunului", pot realiza sensații tactile, pipăindu-l, sonore, lovindu-l etc. Acest sistem complicat de sensații constituie, după Stuart Mill, „scaunul". Definiția lui Mill e incompletă căci ignorează însăși „obiectivitatea" obiectului, adică exterioritatea lui în raport cu durata mea. Dar tocmai din pricina acestei lacune, definiția lui Mill se aplică obiectului lipsit de interpretare exteriorizantă. Deci : *obiectul neinterpretat e un complex de sensații, prezența unora garantînd posibilitatea celorlalte.*

Am izolat așa dar una din componentele obiectului : cea inițială. Să ne ocupăm acum de cealaltă și să acordăm pentru asta conștiinței, limitată pînă adineaori la propria durată, convingerea existenței celorlalte durate *conștiente* (și mai întîi exclusiv a acestora). Atunci obiectul devine un sistem de sensații care se repetă la fel în toate duratele conștiente : căci afirmațiile celorlalți îmi dovedesc că sensații în totul similare cu ale mele au loc în duratele conștiente străine. Bine înțeles, asta nu poate avea încă drept efect ca obiectul să capete o durată proprie, independentă de cele conștiente. Dar să vedem mai departe.

Fiecare durată conștientă se prezintă în chip natural ca o lume izolată de celelalte. Spiritul omenesc nu cunoaște drum care să lege duratele. Două linii paralele pot fi unite printr-o a treia linie ; dar nu poate fi imaginat un șir de date conștient care să înceapă cu o dată conștientă a mea și să se termine cu o dată conștientă străină : cu alte cuvinte, între durata mea și durata străină nu este nici un interval. Pe de altă parte, între datele conștiente *care formează durata mea* au loc niște relații cunoscute în chip nemijlocit și numite „succesiune" și „simultaneitate". Iată cum s-ar putea caracteriza ele (deși nici o caracterizare nu poate să ni le facă mai intim cunoscute decît sunt) : două din stările *mele* conștiente se zic "succesive" cînd sunt despărțite printr-un interval făcut de asemenea din stări conștiente, și care duce printr-un lanț continuu de la una la cealaltă. Cînd intervalul tinde să se anuleze, cele două stări tind să devină „simultane". Dar am spus că între o stare conștientă a mea și o stare cuprinsă în altă durată conștientă nu poate exista un lanț de date conștiente intermediare.

Prin urmare, dacă ne-am ține de caracterizările de adineaori ale succesiunii și simultaneității, nici una nici alta n-ar putea exista între date conștiente din durate deosebite. Totuși caracterizările apăreau ca juste în chip evident. Cum se explică atunci că limbajul comun vorbește curent de succesiune și simultaneitate de la durată la durată? (Exemplu : „l-am văzut eu întîi, tu mai tîrziu"). Și mai ales, cum se face că avem intuiția că e vorba de aceleași noțiuni, ca și atunci cînd ne restrîngem la o singură durată? Nu e decît o soluție : *spiritul nostru, pentru a putea cuprinde dintr-o privire pluralitatea duratelor, consideră toate datele conștiente ca și cum ar fi cuprinse de o singură durată fictivă, care e „Timpul"*.

O comparație ne va face să înțelegem operațiunea aceasta. Dreptele paralele A și B reprezintă drumurile paralele parcurse de caii de curșă *a* și *b* în spre bariera CD. Intervalul dintre A și B va fi cu totul ignorat de spectatori (și mai ales de jucători). Să presupunem că depărtarea invariabilă dintre A și B e de 10 metri. Totuși, în situația schematizată de figură, vei putea auzi vreun jucător exclamînd : „mai e doar un metru între *a* și *b*!", deși distanța între cei doi cai nu poate, evident, să scadă sub 10 metri. În realitate, distanța de 1 m e între *proiecțiile* lui *a* și *b* pe o paralelă comună ; dar spiritul jucătorilor confundă cele două traiecte reale într-un traiect unic fictiv. Jucătorii vorbesc și gîndesc ca și cum caii ar alerga de-a lungul unui singur drum drept-liniar. La fel cu duratele : vorbim și gîndim cu toții ca și cum toate actele conștiente s-ar petrece de-a lungul unei singure durate, confundăm pluralitatea duratelor în „timpul "unic.



Dar între pluralitatea drumurilor străbătute de cai și aceea a duratelor e o deosebire de care am mai vorbit și care are consecințe grave. Parcursurile paralele sunt legate unul de altul prin cîte un interval care le urmărește neîncetat (acel care, în exemplul nostru, are 10 m lățime). Mulțumită acestuia paralelele pot fi ușor identificate între ele, pot fi, spre pildă, proiectate pe o altă paralelă fictivă. Dimpotrivă, am văzut că între durate nu e niciun interval. Spiritul nostru trebuie să caute ceva care să înlocuiască intervalul, ceva care să facă legătura între durate și să le identifice în alt fel. Obiectul material e indicat pentru acest rol, fiind o posibilitate unică de sensații cuprinse în toate duratele conștiente. Și atunci spiritul nostru decretează următoarele ficțiuni utile : „Obiectul să aibă o durată a lui proprie. Sensațiile actuale sau posibile care formează obiectul (și care sunt, evident, un conținut actual sau eventual al duratelor conștiente) vor fi de acum și conținutul duratei obiectului". Aceste ficțiuni par, la prima vedere, nu numai absurde, dar și inutile. Totuși . . . iată.

Să presupunem că văd un drug de fier pus la foc ; el devine roșu din negru ce era, și apoi alb strălucitor. Dacă mă restrîng la experiența neinterpretată, pot spune numai că în intervalul $A_1—B_1$ din durata mea s-a petrecut schimbarea vizuală negru-alb. Interpretarea exteriorizantă afirmă în plus că o schimbare identică a avut loc în intervalul A—B din durata

atribuită obiectului. Conținutul intervalelor A — B și A_1 — B_1 fiind identic, ele sunt același interval, într-un anumit sens (căci simțul comun spune : „Văd ceea ce se petrece cu adevărat"). Putem deci scrie : $A_1—B_1=A—B$. Dar se admite că schimbarea de coloare a putut fi văzută de orice alt om. Am avea atunci un alt interval $A_2—B_2$, cuprins în altă durată conștientă, și care s-ar identifica și el cu intervalul obiectiv, deci $A_2—B_2=A—B$. Din cele două formule putem deduce : $A_1—B_1 = A_2—B_2$, ceea ce exprimă identitatea intervalelor conștiente. La fel se identifică celelalte părți ale celor două durate și la fel toate duratele conștiente. Împreună cu duratele inconștiente care servesc de legătură, ele se încheagă în Timpul impersonal.

★

Așadar, mulțumită metodei noastre am aflat ce este un obiect material. El e, pe de o parte, un sistem invariabil de senzații posibile, pe scurt, o posibilitate de senzații ; pe de alta, el e o durată acordată de spiritul nostru acestei posibilități. Într-o formulă minusculă : obiectul e o posibilitate care durează. Cum era de așteptat, cele două elemente sunt într atît amalgamate, încît ai impresia foarte tenace că ceea ce evoluează (durata) și ceea ce rămîne același (posibilitatea) „sunt tot aia" : obiectul.

Am aflat de asemenea rostul duratei obiective. Strania identitate între roșul ca senzație și roșul ca culoare e justificată.

În *Le moi et le monde* aplicăm metoda în chip sistematic tuturor noțiunilor fundamentale ale simțului comun. În linii mari, planul lucrării e următorul : primele patru capitole formulează problema și descriu metoda necesară soluției ; în capitolele 5, 6 și 7 descriem obiectul material, spațiul și timpul așa cum ar fi într-o durată închisă în ea însăși ; capitolul al 8-lea arată cum se naște ideea de „eu", iar capitolele 9, 10 și 11 cum obiectul, spațiul și timpul devin ceea ce sunt pentru oameni. Analiza altor noțiuni fundamentale, ca „existență" și „cauză", e implicată în analizarea primelor.

BIBLIOGRAFIE: I.D. GHEREA*

(Alcătuită de Marin Diaconu)

— *Le moi et le monde.* Essai d'une cosmogonie anthropomorphique. București, Fundația pentru Literatură și Artă, 460 p. (Biblioteca de filosofie românească). Traducere în limba română: — *Eul și lumea.* Eseu de cosmogonie antropomorfică. Traducere de Mariana Noica. Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Gh. Vlăduțescu. București, Edit. științifică și enciclopedică, 1984, 296 p. (Biblioteca de filosofie. Seria „Filosofie românească").
— *Eseuri.* Cuvînt înainte de Șerban Cioculescu, București, Edit. Minerva, 1971, 262 p.
— *Despre cîteva absurdități folositoare,* București, Edit. Cartea românească, 1971, 101 p.

★

— *Paragrafe schematice asupra omului mediocru;* în: „Viața Românească", an XIV, nr. 5, mai 1922, p. 243—248.
— *În jurul evoluției comicului;* în „Viața Românească", an XVII, nr. 5—6, mai—iun. 1925, p. 152—169.
— *În jurul tehnicei lui Tolstoi;* în „Viața Românească", an XVII, nr. 11—12, nov.—dec. 1925, p. 170—187.
— *Marx și Nietzsche;* în „Adevărul literar și artistic", an VII, nr. 267, 17 ian. 1926, p. 5.
— *Vicisitudinile sentimentului estetic.* Dincolo de frumos și urît; în „Viața Românească", an XVIII, nr. 2—3, febr.—mart. 1926, p. 167—181.

* Sînt reținute lucrări cu caracter filosofic.

— *Două aspecte ale eului.* Fantezie filosofică; în „Viața Românească", an XVIII, nr. 7—8. iul.—aug. 1926, p. 14—42.

— *Paradoxului abstracției;* în „Viața Românească", an XVIII, nr. 12, dec. 1926, p. 325—350.

— *H. de Kejserling — Cu prilejul cărții sale: „Lumea ce se naște";* în „Adevărul literar și artistic", an VIII, nr. 325, 27 febr. 1927, p. 5.

— *Almosfera istorică.* Henri de Regnier și Francis Jammes; în „Viața Românească", an XIX, nr. 3, mart. 1927, p. 362—379.

— *Augusta origine a unui loc comun;* în „Adevărul literar și artistic", an VIII, nr. 331, 10 apr. 1927, p. 5.

— *Estetica socială și estetica pură:* în „Adevărul literar și artistic", an VIII, nr. 344, 10 iul. 1927, p. 1.

— *„Poetic";* în „Viața Românească", an XIX, nr. 8—9, aug.—sept. 1927, p. 81—94.

— *Cu prilejul „Timpului regăsit";* în „Viața Românească", an XX, nr. 1, ian. 1928, p. 13—19.

— *Prestigiul estetismului;* în „Viața Românească", an XX, nr. 4, apr. 1928, p. 36—42.

— *Analiza psihologică a cauzalității;* în „Minerva", an II, nr. 1, 1928, p. 99—115.

— *Introducere la metoda lui Paul Valéry;* în „Adevărul literar și artistic", an IX, nr. 440, 12 mai 1929, p. 5.

— *Comedia intelectuală* / Paul Valéry /; în „Adevărul literar și artistic", an IX, nr. 441, 19 mai 1929, p. 1.

— *Obscuritatea lui Valéry;* în „Adevărul literar și artistic", an IX, nr. 442, 26 mai 1929, p. 1.

— *Glose* / Paul Valéry /; în „Adevărul literar și artistic", an IX, nr. 449, 14 iul. 1929, p. 3.

— *Copilărie* / Jean Cocteau/; în „Adevărul literar și artistic", an IX, nr. 453, 11 aug. 1929, p. 3.

— *Snobismul lui Proust și România;* în „Adevărul literar și artistic", an IX, nr. 468, 24 nov 1929, p. 7.

— *Răfuieli cu credincioșii:* în „Adevărul literar și artistic", an IX, nr. 480, 16 febr. 1930, p. 3.

— *Egotism;* în „Viața Românească", an XXII, nr. 1—3, ian.—mart. 1930, p. 33—36.

— *Un sport nou;* în „Viața Românească", an XXII, nr. 6, iun. 1930, p. 220—223.

— *Modă și valoare în estetica literară;* în „Viața Românească", an XXIII, nr. 7—8, iul.—aug. 1931, p. 62—70.

— *Vis și realitate;* în „Viața Românească", an XXIV, nr. 1—2, ian.—febr. 1932, p. 46—51.

— *Idea de „Goethe";* în „Adevărul literar și artistic", an X, nr. 590, 27 mart. 1932, p. 7.

— *Stilul lui Knut Hamsun;* în „Adevărul literar și artistic", an XI, nr. 604, 3 iul. 1932.

— *Conemorarea lui Wagner — Motivul dragostei liniștite;* în „Adevărul literar și artistic", an XI, nr. 637, 19 febr. 1933, p. 1.

— *Le noi et le monde* /I—II/; în „Revue de Metaphysique et de Morale", tom XL, nr. 2, 1933, p. 161—185; nr. 3, 1933, p. 325—353.

— *„Etc";* în „Viața Românească", an XXV, nr. 11, 15 nov. 1933, p. 27—33.

— *Celălalt;* în „Revista Fundațiilor Regale", an II, nr. 1, ian. 1935, p. 94 ș.u.

— *Le mythe de l'espace;* în „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", an 60, tom CXX, nr. 7—8, iul.—aug. 1935, p. 55—79.

— *Identitatea misterioasă;* în „Revista de filosofie", tom XXI, nr. 1, ian.—mart. 1936, p. 11—27.

— *Mozart, boierii și divinitatea;* în „Revista Fundațiilor Regale", an IV, nr. 3, mart. 1937, p. 672 ș.u.

— *Tomeniul implicitului;* în „Viața Românească", an XXIX, nr. 7, iul. 1937, p. 71—75.

— *Poezie;* în „Viața Românească", an XXX, nr. 10, oct. 1938, p. 26—32.

— *Copilărie;* în „Revista Fundațiilor Regale", an V, nr. 12, dec. 1938, p. 552—560.

— *Introducere la „Le moi et le monde";* în „Viața Românească", an XXXI, nr. 2, febr. 1939, p. 18—23.

— *Scurt tratat de ontologie;* în „Viața Românească", an XXXI, nr. 9—10, sept. —oct. 1939, p. 20—27.

— *Două surse ale filosofiei;* în „Viața Românească", an XXXI, nr. 11, nov. 1939, p. 3—16.

— *O prejudecată a filosofilor;* în „Viața Românească", an XXXII, nr. 5, mai 1940, p. 17—23.

— *Snobismul în literatură;* în „Kalende", an I, 1943.

— *Smetrii și disimetrii între spațiu și timp;* în „Viața Românească", an XXXVII, nr. 1—2, ian.—febr. 1945, p. 16—31.

— *Sinul comun și societatea;* în „Revista Fundațiilor Regale", an XII, nr. 4, apr. 1945.

— *Furalitatea planurilor de conștiință;* în „Revista Fundațiilor Regale", an XIV, serie nouă, nr. 1, ian. 1947, p. 40—48.

I.D. Gherea a mai publicat o serie de recenzii la lucrări semnate de: *Mihai Ralea, André Maurois, Ilia Ehrenburg, Vera Inber, A. Massis, Jack London, Thomas Mann, Luigi Pirandello,*

Frans Masereel, Miguel de Unamuno, Heinrich Mann, Jacob Wassermann, Georg Brandes, Emil Ludwing ș.a.

A tradus, în volume sau în publicații, lucrări de: *Heinrich Mann, Francisc Jammes, Th. de Quincey, Ion Marin Sadoveanu* (în limba franceză), *Friedrich Nietzsche (Nașterea tragediei,* în colaborare cu *Ion Herdan), Mihail Zoscenko, Tristan Bernard, Rainer-Maria Rilke, Jean Cocteau, Marcel Proust, Paul Valéry* ș.a.

Recenzii la *Le moi et le monde* (1938):

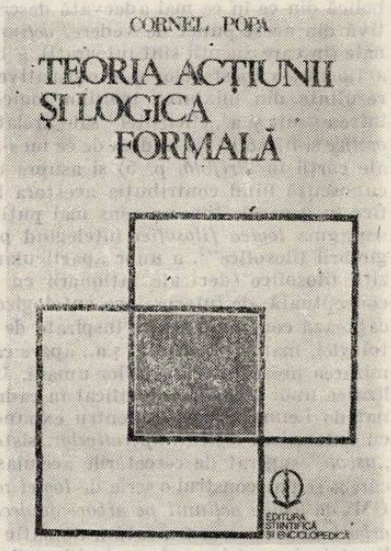
M. Fl./= Mircea Florian /; în „Convorbiri Literare", an 71, nr. 11—12, nov.—dec. 1938, p. 446—448.
— Mircea Mancaș; în „Jurnal literar", an I, nr. 4, 22 ian. 1939, p. 3.
— D.T./= Trost/; în „Viața Românească", an XXXI, nr. 1, ian. 1939, p. 193—195.
— Constantin Floru; în „Revista Fundațiilor Regale", an VI, nr. 3, mart. 1939, p. 685—689.
— Petru Manoliu; în „România literară", an I, nr. 1, 2 apr. 1939, p. 18.
— Mircea Djuvara; în „Revista de filosofie", tom XXIV, nr. 3—4, iul.—dec. 1939, p. 344—371.
— Raymond Lenoir; în „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", an 65, tom CXXIX, nr. 1—2, ian.—febr. 1940, 154—155.
— Dan Bădărău; în „Însemnări Ieșene", an V, vol. XIII, nr. 3, 1 mart. 1940, p. 579—580.

În obiectiv:

CORNEL POPA

TEORIA ACȚIUNII ȘI LOGICA FORMALĂ

București, Editura științifică și enciclopedică, 1984, 718 p.



Participă:

DUMITRU GHEORGHIU
PETRU IOAN

„PRAXIOLOGIA FORMALĂ" — UN VAST PROGRAM DE CERCETARE

DUMITRU GHEORGHIU

Ultimele decenii au înregistrat o puternică expansiune a *logicilor discursului practic*, semnificînd ieșirea din sine a logicului pentru a investiga praxisul și întoarcerea sa la sine, îmbogățit cu noi construcții și ipoteze de lucru. În această arie tematică se înscrie și cartea semnată de Cornel Popa, *Teoria acțiunii și logica formală*, exemplară pledoarie pentru creativitatea filosofică de inspirație logică, rodul unui impresionant efort de acumulare, sinteză și elaborare originală, subsumabil *praxiologiei formale*. Analiza logică, complementară discursului filosofic „clasic", servește examinării unor caracteristici relevante ale *acțiunii socio-umane*, adesea nereperabile la nivel intuitiv. Se înlesnește astfel discuția critică cu argumente riguroase în domeniul controversat al disciplinelor care au ca obiect de studiu omul și comportamentul său, ilustrată de capitolele I și III ale cărții, în care se conturează în termeni filosofici subiectele abordate ulterior cu mijloace logic-formale. Influența benefică a exercițiului logic se vădește în maniera în care sînt introduse și discutate concepte ca: acțiune, decizie, scop, eficacitate și eficiență, normă, legalitate, responsabilitate, libertate ș.a.. Edificîndu-se la mai multe paliere (ontic, biologic-comportamental, cognitiv-informațional, tehnic-instrumental, normativ-axiologic), acțiunea nu este reductibilă la nici unul din acestea; metodologic, cercetarea poate reține unul sau altul din parametrii unei *„situații acționale"* (p. 33), dar „cea mai bună aproximare a conceptului de acțiune putem să o obținem din considerarea unitară a tuturor acestor componente, nivele și determinații" (p. 44).

Registrul problematic cvasiexhaustiv în cîmpul teoriei formale a acțiunii este pus sub semnul deplasării accentului de pe studiul logic al propozițiilor *discursului practic*, pe explorarea, din punctul de vedere al logicii, a universului de discurs accesibil prin intermediul acestor propoziții, pe prezența opțiunilor și intențiilor agenților umani și a însemnătății sociale a faptelor lor. Definiția acțiunii exemplifică acest angajament al autorului: „(...) *vom numi acțiune numai acele conduite teleologice urmate de transformări în sistemele lumii naturale care presupun concep*erea unor *mijloace artificiale și producerea unor bunuri sau valori sociale*" (p. 20).

Cartea oferă temeiuri pentru critica opiniei care, în numele unei „dialectici" ad-hoc privită ca panaceu filosofic sau chiar în numele dialecticii marxiste interpretate cu multă candoare, refuză logicii (formale) capacitatea de teoretizare a procesualității naturii și societății, care ar fi „inaccesibilă" acestui nivel teoretic „saturat" de abstractizări și idealizări „metafizice". Fără a detalia, vom aminti doar că orice model teoretic include abstractizări și idealizări, făcînd apel la o „metafizică relativă"[1] cu anumite limite de valabilitate. În acest sens apreciem strădania edificării unor modele logice care pot crește în complexitate, oferind o reprezentare simbolică din ce în ce mai adecvată descrierii fenomenului social real. Într-o succesiune semnificativă din acest punct de vedere, *acțiunea* este tratată din perspectiva structurilor organizaționale (în care agenții sînt integrați), a bazei sale „fizico-naturale" (schimbarea), a modalităților acționale, a ipostazelor sale normative și teleologice, din perspectiva unor dimensiuni complexe rezultate din mixtarea teoriilor logice „elementare", din perspectiva relațiilor de cooperare între agenți și a „eficienței" sale „relative". Aderînd la sublinierea legăturilor între *logicile ateoretice* și filosofie, nu vedem de ce nu s-ar extinde atributul *logică filosofică* (acordat unor capitole ale cărții în *Prefață*, p. 5) și asupra unor secțiuni importante ale *logicilor discursului teoretic*, cunoscută fiind contribuția acestora la elucidarea unor probleme epistemologice și filosofice în general. Într-un sens mai puțin pretențios, dar propriu și operațional, se poate utiliza sintagma *logica filosofiei* înțelegînd prin aceasta surprinderea „« specificului logic formal » al gîndirii filosofice"[2], a unor „particularități logice ale operării cu categorii filosofice, cu propoziții filosofice (deci ale raționării cu asemenea noțiuni și propoziții)"[3]. Munca de clarificare conceptuală, de interpretare ontologico-semantică a construcțiilor formale care, la rîndul lor, captează conexiuni logice inspirate de conținuturi ce aparțin filosofiei sociale, sociologiei, politologiei, management-ului ș.a., apare ca o primă etapă pe un traiect a cărui finalitate este optimizarea prestațiilor agenților umani. Între contribuțiile originale ale autorului se remarcă: utilizarea unui formalism (edificat în cadrul *teoriei matematice a arborilor* de Luce și Raiffa și rafinat de Lennars Åqvist) pentru expunerea axiomatică a unei *teorii logice a sistemelor ierarhice* cu extensii în *logica imperativelor*, sistemul axiomatic A° de *logica acțiunii pe arbori de decizie „uscați"* sugerat de cercetările aceluiași L. Åqvist și însoțit de o *interpretare modală* pe baza căreia se pot construi o serie de *logici modal-temporale* inedite specifice teoriei acțiunii, sistemul GM° de *logica acțiunii pe arbori de decizie „în creștere"*, *logica modalităților acționale diadice pe arbori de decizie* organizată axiomatic în sistemul MSAM, demonstrarea unor teoreme despre *libertate* și *constrîngere* în cadrul logicii deontice monadice, *teleologica elementară* (o logică a *atitudinilor teleologice*), diferite sisteme logice „mixte" *(logica teleodeontică, aletico-teleologică*, sistemele *aletico-deontice, deontico-axiologice* ș.a.), sistemele *temporale* și *pragmatice* de logică modală, *logica relațiilor de cooperare*. Sistemele formale sînt însoțite de procedee de decizie, interpretări semantice bazate în principal pe *teoria lumilor posibile* (Hintikka, Kripke), demonstrarea unor proprietăți metateoretice, explicitarea unor fundamente filosofice, delimitări față de puncte de vedere „clasice" în domeniul discursului practic (Tadeusz Kotarbiński, Georg Henrik von Wright ș.a.), discuții asupra gradului de adecvare a diferitelor limbaje formale la problemele studiate, distincții terminologice și conceptuale de mare finețe.

Un alt angajament teoretic asumat de-alungul întregii lucrări ne pare că rezidă în modul desubiectivizat de abordare a categoriilor teoriei acțiunii, compatibil cu argumentarea controlabilă intersubiectiv și cu perspectiva implementării pe calculator a unor teorii logice specifice acestui domeniu. De pildă: „Statutul normativ al unui agent sau al unei clase de agenți stipulat de un sistem de norme poate fi descris de mulțimea O a obligațiilor ce-i revin, de mulțimea F a interdicțiilor ce-i sînt impuse și de mulțimea L a libertăților ce-i sînt îngăduite (permise)" (p. 431). În legătură cu aceasta, „Abandonînd modul vag de a vorbi despre libertate în general, *libertatea* devine un *concept praxiologic* precis fiind definită în *limitele unui sistem de norme și în raport cu o acțiune determinată ca permisiune simultană de a executa și de a nu executa acea acțiune*" (p. 461) (formal: $Lp =_{df} Pp\&P-p$). Atitudinea teleologică a unui agent de referință este determinată de mulțimea stărilor asumate de către acesta ca scopuri și respectiv evitate, tolerate și indiferente, iar una din definițiile *scopului* ni-l prezintă ca pe „o lume posibilă sau o stare a unui sistem de acțiune nesatisfăcută de starea inițială w_i în momentul t_0, dorită și valorizată pozitiv de agentul de referință și realizabilă într-un moment ulterior t_n'' (p. 126). Exemplele ar putea continua.

Cornel Popa nu urmărește demarcarea unor probleme filosofice „autentice" (logic rezolvabile) prin contrast cu „falsele" probleme (nerezolvabile logic), ci minimizarea riscurilor procedării filosofice intuitive. Pe de altă parte analiza logică a faptelor umane trebuie să satisfacă, în anumite limite, criteriul consistenței cu intuițiile noastre. Este de remarcat, de exemplu, contribuția adusă prin indentificarea și examinarea consecințelor contraintuitive demon-

[1] Gheorghe Enescu, *Filosofie și logică*, București, Edit. științifică, 1973, p. 108.
[2] *Ibidem*, p. 119.
[3] *Ibidem*.

strabile în logica deontică monadică, în stimularea căutărilor în acest domeniu. Observăm aici că autorul exploatează echivalențele sintactice și analogiile semantice cu logica deontică monadică și cu interpretarea sa în teoria lumilor posibile, ceea ce îi permite translatarea unor procedee de decizie și analiză semantică, precum și a unor demonstrații metateoretice în sistemele construite pe această bază (teleologica, praxiologica și axiologica elementară, sistemele „mixte"), dar care devin astfel deschise obținerii unor formule similare „paradoxului lui Alf Ross", „paradoxelor obligației derivate" etc. Aceasta nu înseamnă abandonarea criteriului amintit, ci doar tutelarea intuiției de proceduri logice explicite, rezultatele incriminate aparținînd în această perspectivă ca provizoriu admise. Explicarea posibilității de a obține într-un sistem o teoremă contraintuitivă, cît și a imposibilității de a obține o anumită formulă ce coincide cu intuițiile noastre duce la îmbogățirea și rafinarea structurilor sintactice ale sistemului respectiv.

Un punct de vedere interesant este formulat în problema ontologiei acțiunii, sistemelor de norme și atitutidinilor teleologice. Acțiunea se exercită rațional pe domeniul *posibilului fizic* (inclus în *posibilul logic*) nonnecesar; este deopotrivă lipsit de sens efortul de a realiza o stare fizic imposibilă sau fizic necesară care se produce în virtutea legilor firii. În acest domeniu se înscrie și atitudinea teleologică rațională, iar *posibilul acțional* (inclus în posibilul fizic) nonnecesar (al unei epoci date) constituie spațiul de joc al activității raționale de normare și domeniul de definiție al libertății umane. Cornel Popa, prezumăm, a combinat și dezvoltat ingenios ideea distincției și relațiilor extensionale între modalitățile *logice*, *fizice* și *tehnice*[4] și maniera de examinare a ontologiei *prescripțiilor* prin intermediul „principiului" de sorginte kantiană după care *Trebuie implică Poate* (existența unei prescripții presupune logic abilitatea subiectului sau subiectelor prescripției de a o îndeplini), utilizată de G.H. von Wright[5]. Menționăm, pentru a ilustra, identificarea a șapte situații ale parcursului critic al activității de asumare a scopurilor în ordinea crescătoare a gradului de dificultate al înfăptuirii stării asumate, de la *scopul de acțiune vidă* la *scopul de dificultate infinită* (p. 28—29). În cadrul ontologiei sistemelor de norme am putea avansa ipoteza că existența unei norme presupune nu numai posibilitatea de a o încălca, ci și existența efectivă a abaterilor *(excepția confirmă regula)* al căror cuantum tinde a fi minimizat prin presiunea normativă. Sfera activității raționale de normare s-ar restrînge astfel la un subdomeniu al posibilului acțional.

Lucrarea stimulează reflecția asupra rezultatelor implementării metodelor logicii în cadrul disciplinelor social-umanului. Utilizarea predilectă a *axiomatizării* înlătură verbalismul parazit, permite compararea riguroasă a diferitelor „teorii" și descoperirea relațiilor între acestea, operarea în baza axiomatică a unui sistem logic pentru a obține noi sisteme, unele relevante sub aspectul conținutului etc. Construirea *sistemului axiomatic formalizat SX*, ale cărui interpretări acoperă „o clasă de teorii logice modale sintactic echivalente cu logica deontică elementară îmbogățită prin introducerea conceptelor de libertate și coercițiune" (p, 511) autorizează preluarea avantajelor *metodei formalizării*: „ 1) operațiile fizice (mecanice) sînt mai simple decît operațiile cu expresii (deci cu «sensuri»), 2) eliminăm posibilitatea oricărei ambiguități odată cu eliminarea abstracției, 3) putem transfera operațiile oricărui dispozitiv fizic adecvat, 4) datorită posibilităților de interpretare diferită a obiectelor formale și formulelor rezolvăm probleme nu pentru un singur domeniu ci pentru un număr *n* de domenii, adică pentru orice «teorie» care poate fi asociată cu sistemul formal, 5) soluția unor probleme pozitive sau negative (...) poate fi simplificată și găsită mai repede"[6].

Expunerea lasă să transpară tensiunea intelectuală stimulativă generată de efortul investigației sistematice, stabilindu-se legături între procedeele sofisticate ale analizei logico-filosofice și exprimarea comprehensivă de mai largă audiență, între inventivitatea prolifică a logicianului și interesul filosofic pentru teoria acțiunii. Cartea profesorului Cornel Popa conturează nucleul unui vast program de cercetare cu perspective rodnice pentru abordarea logică a socialului, înlăturînd, o dată mai mult, prejudecata unei „profunzimi vide" a unor instrumente logice puternice, dar „ineficiente" în raport cu chestiuni filosofice. După lectura acestui tratat nu putem fi decît în consens cu o afirmație a autorului formulată într-un articol apărut cu cîțiva ani în urmă: „Există și o frumusețe severă a enunțurilor adevărate. Există și o eleganță a argumentării robuste, consonantă cu arhitecturile din piatră dură. Trebuie să învățăm a percepe și aceste frumusețe reci ale analizelor abstracte. Este și o problemă de educație"[7].

[4] Vezi Hans Reichenbach, *Elsments of Symbolic Logic*, The Mac Millan Company, New York (ed. a 5-a, 1956), cap. VIII, paragr. 65 și 66, trad. în M. Tîrnoveanu și Gh. Enescu (ed.), *Logică și filosofie*, București, Edit. politică, 1966, p. 327—342.

[5] Georg Henrik von Wright, *Normă și acțiune*, trad. de Drăgan Stoianovici și Sorin Vieru, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1982, cap. VII: *Normele și existența*.

[6] Gheorghe Enescu, *Teoria sistemelor logice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, p. 41—42.

[7] Cornel Popa, *Despre genurile creației filosofice*, în „Revista de filosofie", nr. 2, 1981, p. 212.

TEORIA ACȚIUNII ȘI LOGICA „A-TEORETICĂ"

PETRU IOAN

După cîteva izbînzi în efortul de omologare a textelor[1] care dau seamă de cel mai ambițios proiect de „reformare"[2] a științei logicii (deschisă astăzi spre analiza oricărui gen de discurs, inclusiv a celui prescriptiv și evalutiv, de care se slujește acțiunea) și în succesiunea unor contribuții care atestă interesul logicienilor români pentru noul domeniu al reconstrucției formal-deductive[3], iată-ne în stadiul primei retrospective de autor. Cartea profesorului Cornel Popa, *Teoria acțiunii și logica formală*[4], reunește rezultatele semnificative dintr-o cercetare începută în 1968, odată cu publicarea la noi a primului volum de probleme ale praxiologiei[5], și stimulată pe parcursul anilor prin discuțiile purtate în seminarul de Logică și Praxiologie, inițiat, în 1971, la Catedra de filosofie a Institutului Politehnic București. De asemenea, prin schimburile de opinii prilejuite de sesiunile și simpozioanele organizate de colectivul condus de autor; prin participările la numeroase dezbateri cu profil interdisciplinar, inclusiv la congrese internaționale de filosofie (Varna, 1973; Düsselforf, 1978) și logică (London-Canada, 1975; Hanovra, 1979); prin prezența activă în paginile publicațiilor de filosofie de la noi și din Polonia; prin implicarea susținută în activitatea de coordonare a volumelor colective avînd ca generic explicarea acțiunii sociale și răsfrîngerea acesteia în analizele cu caracter logic[6].

Fără a relua neapărat ordinea în care au fost elaborate și comunicate, studiile integrate în actualul volum sînt completate cu numeroase pagini inedite, asigurînd pe ansamblu nu atît „sinteza doctă" a „contribuțiilor internaționale", cît „identificarea unor probleme și piste noi de investigație" (p. 6) a „conceptelor parțiale" (p. 44) de genul acțiune-eveniment, acțiune-conduită, acțiune-valoare, acțiune-normă etc.

Metoda încercată pe parcursul mai tuturor etapelor demersului laborios, cu „dublă finalitate, praxiologică și logico-deontică" (p. 10), de care luăm cunoștință, este una *analitico-sintetică*. „După definirea în termeni general-filosofici a conturului unei probleme — aflăm din mărturia autorului — încercăm să o cuprindem în cadrele unui limbaj logic formal, de regulă de factură modală, să-i identificăm conceptele primitive și postulatele și să obținem prin definiție pe cele derivate și prin deducție mulțimea consecințelor acestora, pentru ca ulterior, în capitolele consacrate sistemelor modale mixte, să reconstruim pe cale formală, prin îmbinarea mai multor teorii elementare anterior introduse, complexitatea fenomenului social real" (p. 687).

Într-o astfel de strategie, recursul la formalizare și axiomatizare urmează a contribui la descoperirea de „noi dimensiuni ale unor probleme filosofice clasice cum ar fi natura și ontologia acțiunilor umane, analiza scopurilor și a deciziilor, înțelegerea normelor și a conduitelor, defi-

[1] Datorăm colaborării dintre Sorin Vieru și Drăgan Stoianovici traducerea și prezentarea unor texte reprezentative pentru „analiza logică a discursului practic, cu aplicații în etică și în drept", în antologia *Norme, valori, acțiune* (București, Edit. politică, 1979), respectiv a uneia din cărțile lui Georg Henrik von Wright — exponentul cel mai prestigios al perspectivei în atenție *(Normă și acțiune,* București, Edit. științ. și encicl., 1982), iar lui Constantin Grecu traducerea și prezentarea unui prim volum de texte vizînd *Logica interogativă și aplicațiile ei* (Edit. științ. și encicl., 1982).

[2] Cf. G.H. von Wright, *Logica discursului practic* (text tradus în vol. *Norme, valori, acțiune,* pp. 25—52); P. Ioan, *Conturul unui nou Organon,* în „Revista de filosofie", nr. 6, 1979, pp. 761—70.

[3] În „Probleme de logică", în „Revista de Filosofie", în „Revue Roumaine des Sciences Sociales — Philosophie et Logique" au apărut, începînd cu anii '70, studii semnate de Mircea Tîrnoveanu, Cornel Popa, Drăgan Stoianovici, Sorin Vieru, Petru Ioan ș.a.

[4] Edit. științ. și encicl., București, 1984, 688 p. + bibliografie. Menționăm că din punct de vedere strict formal sau „matematic", primul volum de autor în domeniu a apărut la aceeași editură, în 1983, sub semnătura lui Mircea Tîrnoveanu *(Sisteme deontic-aletice transfinite de ordin zero,* 255 p. + bibliografie).

[5] Este vorba de „*Teoria acțiunii umane* („Forum — Științe sociale", anul I, volumul I), în coordonarea lui Ion Tudosescu, Cornel Popa și Alexandru Florian.

[6] Cf. *Acțiune, decizie, responsabilitate,* editat împreună cu I. Tudosescu și M. Florea (Edit. Acad., 1976); *Structurile organizaționale și eficiența acțiunii,* în coordonarea acelorași autori (Edit. Acad., 1978); *Determinarea și motivarea acțiunii sociale,* editat în colaborare cu Ion Moraru (Edit. Acad., 1981); *Logica acțiunii: Studii* (Edit. științifică. și encicl., 1983); *Praxiologie și logică* (Edit. Acad., 1984).

nirea conceptelor de legalitate, libertate și responsabilitate etc.", relevînd, în orice caz, „aspecte inedite, inaccesibile discursului filosofic naiv" (p. 5).

Cele reproduse dau seamă inclusiv de țelul abordării: „analiza activităților social-umane cu ajutorul limbajelor logicii formale" (p. 685). De măsura în care este dus la îndeplinire acest obiectiv major al întreprinderii urmărite au a răspunde capitolele II și IV—XII.

Prima logică ce intră în scenă sub comandamentele menționate (cap. II, §§. 4—5) este cea *a raporturilor ierarhice dintr-o organizație oarecare*, o replică „a-teoretică" a logicii ca *fizică a obiectului oarecare*[7]. Autorul o edifică după modelul unui formalism creat de către R.D. Luce și H. Raiffa[8], reluat prin intermediul lui Lennart Åqvist[9], care-l aplică în analiza deciziilor și strategiilor unor acțiuni cu agenți colectivi. În versiunea lui Cornel Papa, logica *structurilor organizaționale în care se grupează agenții individuali* are ca puncte de sprijin 4 definiții (pentru conceptele de sistem ierarhic, interval ierarhic pe mulțimea rangurilor sau treptelor pe care se structurează membrii organizației, mulțime a liniilor ierarhice de lungime carecare, mulțime a liniilor ierarhice de lungime completă într-un sistem ierarhic) și 7 axiome. În sistem se introduc 43 definiții derivate și 101 teoreme (primele 45 cu demonstrațiile subiacente), relevînd proprietăți formale și conexiuni ale unor relații de tipul „este șef direct al lui.", „este ierarhic subordonat lui", „este egal în grad cu", „este cel puțin egal în grad cu" etc. Teoria astfel înfiripată, asupra agentului colectiv, nu este recomandată ca un „preludiu necesar al logicii imperativelor" (p. 90), conducînd la definirea conceptelor de „ordin valid" și „execuție a unui ordin valid", respectiv la identificarea unor cazuri de invaliditate formală a unor ordine.

Urmează explicarea „naivă" (din cadrul cap. III) a conceptului de normă și a corelatelor sale (noțiunile de legalitate, inițiativă, libertate, responsabilitate), baza de pornire în derularea unor teorii logice care ne plasează pe trepte succesive de cuprindere și aprofundare a discursului practic.

După exemplul lui G.H. von Wright[10], începutul este asigurat prin *logica schimbării*. Înfățișînd-o (în cap. IV) sub chipul pe care i-l conferă autorul finlandez, ca algebră decizională iar apoi ca sistem ipotetico-deductiv, C. Popa își înscrie numele în literatura domeniului printr-o demonstrație de completitudine a axiomaticii în *And Next*[11]. Cu aceeași intenție, a unei implicări active în expunerea cercetărilor de referință, autorul român schițează unele corelații ale logicii schimbării cu teoria grafurilor, calculul matriceal și teoria codurilor binare, utilizate în limbajele de programare. Cu titlu de construcție axiomatic alternativă dar deductivă echivalentă sistemului vonwrightian din 1965, este expus formalismul temporal pseudodeontic al lui L. Åqvist[12], menționîndu-se semantica aferentă, de tip Kripke, și demonstrațiile metateoretice, pentru consistența și completitudinea celor două sisteme, asigurate prin metoda tablourilor semantice.

Ceea ce caracterizează logica schimbării în maniera lui von Wright este factorul T *(inițial ... iar imediat după aceea...)*. Prin introducerea [13] cuantorilor temporali *(întotdeauna* și *uneori)* și a operatorilor alethici *(este posibil, este necesar* etc.), protagonistul analiticii acționale întrevede posibilitatea unei logici modale a schimbării. Mai semnificativă a rămas, însă, calea anterioară, a supraetajării formalismului cu T-expresii, într-o logică a acțiunii. În elaborarea din *Norm and Action* (1963), specificul ei este dat de către functorii d *(face)* și f *(se abține)*, iar începînd cu *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action* (1968): de folosirea unui al doilea functor de coordonare a lumilor posibile, I (..., *în loc de*...). În completarea versiunilor vonwrightiene este prezentată (cap. V) direcția inițiată de L. Åqvist, prin adoptarea unui limbaj permițînd explicitarea agenților și a competenței lor decizionale. Dimensiunea temporală a acțiunilor este pusă în evidență prin definirea de către autorul suedez, a conceptului de *rang* sau *moment* temporal și a celui de *mulțime T*, a timpului caracteristic unui arbore finit.

[7] Cf. F. Gonseth, *La logique en tant que physique de l'objet quelconque*, „Actes du Congrès international de pshilosophie scientiphique", VI, Hermann § C-ie, Paris, 1936, p.. 1—23; idem, *Qu'est-ce que la logique?*, Hermann § C-ie, Paris, 1937, Ch. VIII („La physique de l'objet quelconque et la théorie préliminaire de l'existence objective").

[8] *Games and Decisions: Introductions and Critical Survey*, New York, 1957.

[9] *A New Approach to the Logical Theory of Actions and Causality*, în: S. Stendlund (ed.), *Logical Theory and Semantic Analysis*, D. Reidel P.C., Dordrecht, 1974, pp. 73—91.

[10] *Norm and Action: A Logical Enquiry* (Routledge and Kegan Paul, London, 1963), ch. II; *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*, North-Holland P.C., Amsterdam, 1972 (first edition, 1968), ch. II, §. 3 („A Logic of Action presupposes a Logic of Change").

[11] Acta philosophica fennica", 18, 1965, pp. 293—304. Prestația metalogică de care vorbim este prezentată de autor colegilor din sectorul de logică al Institutului de filosofie din Moscova, în 1977, și publicată în revista poloneză „Prakseologia", nr. 1, 1978.

[12] *„Next" and „ought". Alternative Foundation for von Wright's Tense Logic with an Application to Deontic Logic*, „Logique et analyse", 9, 1966, pp. 231—51.

[13] În *Explanation and Understanding*, Routledge and Kegan Paul, London, 1971.

Organizarea axiomatică a teoriei logice a acțiunii în maniera lui Åqvist este contribuția cu care se înscrie autorul român la acest nivel al analizei. Ea se concretizează în derularea a 92 concepte derivate și a 75 de teoreme specifice, parte dintre ele însoțite și de demonstrații, ce au ca suport un grup de axiome inspirate din condițiile și restricțiile impuse de Luce și Raiffa conceptului de arbore de decizie (p. 256). Sistemului astfel construit i se pun în corespondență interpretări care disting între diverse specii ale posibilului, de resortul unor logici modal-temporale diadice. Pe această linie, se ajunge la o schiță de teorie formal-axiomatică a „arborilor în creștere", pentru ca într-un capitol separat (al VI-lea), autorul să dezvolte o *logică diadică a modalităților acționale* definite pe arborii de decizie, relansînd, astfel, abordarea relațională a logicii modale alethice, pe care o inițiase von Wright[14] în anii '50. Sistemului minimal creat cu 5 definiții (pentru operatorii modali relativizați la clase de agenți și circumstanțe), cu 5 axiome și 87 de teoreme (unele indicate împreună cu demonstrațiile aferente), Cornel Popa îi testează consistența și decidabilitatea, găsindu-i alternative în raport cu diversele accepții ale conceptului de „posibil acțional".

Logica deontică „absolută" sau „monadică", a normelor „categorice", ne este înfățișată în cartea profesorului Popa în două din versiunile axiomatice inspirate de von Wright: ceea ce autorul român numește sistemul *P* (centrat pe functorul permisiei), respectiv sistemul *O* (avînd obligația ca modalitate primitivă), construcții ipotetico-deductive dovedite ca echivalente și reciproc reductibile. Un al treilea formalism de inspirație vonwrightiană este introdus în cuprinsul capitolului VII, pe care-l urmărim, pentru a ilustra intențiile unei logici deontice „relative" sau „diadice", a normelor „ipotetice". Comunicația între cele două niveluri ale analizei discursului practic, ca și posibilitățile alternative demonstrației axiomatice, pe care le întruchipează diversele metode de decizie, conferă expunerii un ritm problematizant și strict actual. Acest caracter este potențat de aducerea în discuție a paradoxelor logico-deontice, de urmărirea căilor afectării prin functori deontici a formulelor din logica acțiunii. De asemenea, prin prezentarea logicii deontice cuantificate (prestație pe care o datorăm lui Jaakko Hintikka[15], o dată cu introducerea metodelor semantice în analiza și decizia formulelor de logică deontică) și a unor tentative (în genul celor propuse de P. Bailhache[16], de exemplu) vizînd construcția unor sisteme logico-deontice cu variabile de agenți.

Într-un capitol separat, al VIII-lea în desfășurarea volumului retrospectiv, Cornel Popa recurge la cîteva din formalismele discursului prescriptiv (sistemele *P* și *O* din logica deontică standard, sistemul logicii deontice cuantificaționale tip Hintikka și analizele semantice în termenii „lumilor posibile", aferente acestora) pentru definirea și corelarea *libertății* și *constrîngerii*[17] în raport atît cu restul conceptelor valoric-normative (permisie, obligație, interdicție), cît și cu modalitățile praxiologice (execuție — abținere), ori cu noțiunea de legalitate, înțeleasă drept „concordanță a conduitelor cu spiritul prescripțiilor" (p. 461).

Analiza formală a ideilor de scop, de program și de plan, respectiv *teleologica*, de care Cornel Popa și-a asociat numele prin numeroase studii și comunicări, acoperă trei din capitolele cărții la care ne referim. Într-o primă instanță (cap. IX), luăm cunoștință de organizarea semantic-decizională și sintactic-deductivă a *teleologiei elementare*, o extensie a logicii propozițiilor în baza functorului primitiv S*p* („starea în care este adevărat *p* este un scop al agentului de referință", sau: „*p* este un obiectiv", „se vrea *p*", „se intenționează *p*" etc.) și a modalităților derivate din aceasta: E*p* („agentul de referință dorește omiterea lui *p*"), J*p* („*p* este tolerabil ca scop pentru agentul de referință"), I*p* („agentul de referință este indiferent în privința stării *p*"), D*p* („agentul de referință este teleologic angajat în privința lui *p*") etc. Construcția (ca de altfel însăși validarea metateoretică) a formalismului în atenție îndatorîndu-se analogiei cu logica deontică standard, vor fi reactivate „virtuțile și neajunsurile acesteia" din urmă (p. 503), motiv pentru care autorul român va încerca aprofundarea analizei în orizontul unor sisteme modale mixte. În cap. X, atenția se concentrează asupra *teleodeonticii* (ca axiomatică și algebră logică decizională), respectiv asupra unor teorii formale alethico-teleologice, alethico-deontice,

[14] *A New System of Modal Logic*, în *Proceedings of the XI-th International Congress of Philosophy*, Bruxelles, 1953, t.V., pp. 59—63. Cf. și G. Kalinowski, *La logique des normes*, P.U.F., Paris, 1972, p. 154.

[15] *Quantifiers in Deontic Logic*, „Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum" vol. 23, nr. 4, Helsinki, 1957; *Some Main Problems of Deontic Logic*, în: Risto Hilpinon (ed.), *Deontic Logic. Introductory and Systematic Readings*, Reidel, Dordrecht; 1971, pp. 59—104.

[16] *Analytical Deontic Logic: Authorities and Addresses*, III „Logique et analyse", nr. 93, 1981, pp. 65—80.

[17] La R. Blanché *(Structures intellectuelles, Essai sur l'organisation systématique des concepts*, J. Vrin, Paris, 1966), cei doi termeni își află locul în hexagonul modalităților deontice sub chipul predicatelor valorice „îngăduit" și „prestabilit". Cf. și P. Ioan, *Logică și metalogică*, Iași, Edit. Junimea, 1983, p. 195.

acțional-deontice și deontico-axiologice. Capitolul XI rafinează teoria logică a scopurilor, prin luarea în considerare a parametrului temporal. Inventarul formalismelor „ateoretice" sporește, astfel, prin studierea teleologicilor cu infrastructuri în logica temporală diodoreană (reconstruită de A.N. Prior), în logica temporală metrizată și în logica evenimentelor datate. De asemenea, prin dezvoltarea unor sisteme de *logică a schimbărilor teleologice* și de *teleologică temporală cu agenți*.

Ultima incursiune (cap. XI) autorul o întreprinde în *logica relațiilor de cooperare*, interpretată ca o „teorie formală despre calificarea eficienței relative a perechilor de acțiuni" (p. 678), respectiv ca analiză „a conduitei raționale și a eficienței relative a acțiunilor umane" (p. 684).

Analiza purtată de Cornel Popa în orizontul limbajelor logicii formale este menită să pună în lumină cîteva din multiplele dimensiuni ale activităților social-umane. Sub aspect ontologic, de exemplu, discursul practic este corelat sistemelor de logica schimbării și logica acțiunii, respectiv formalismelor mixte, alethico-teleologice și alethico-deontice. De coordonata normativă se consideră că dau seama sistemele logico-deontice. În mod similar își află corespondență aspectele privind finalitatea, evaluarea și cadrul organizațional al acțiunii, în sistemele de teleo-logică, de teleo-deontică, respectiv de logică a sistemelor ierarhice. Prin astfel de abordări concentrice și multinivelare, teoria acțiunii se întrepătrunde cu teoria modalităților, facilitînd, între altele, definirea relațională și operaționalizarea unor concepte precum cel de „deschidere operațională", de libertate și coerciție, de legalitate, ilegalitate și sancțiune, de scop, de normă etc.

Urmărit din punctul de vedere al sintaxei logice, aportul autorului rezidă, cu deosebire, în „construirea unei demonstrații de completitudine pentru logica schimbării, elaborarea unui sistem axiomatic pentru teoria raporturilor ierarhice și pentru logica acțiunii pe arbori de decizie, dezvoltarea unei teorii a arborilor de decizie « în creștere », construirea sistemului axiomatic pentru teoria logică a modalităților acționale, demonstrarea consistenței acestuia și a faptului că [în el se] conține formal sistemul diadic wrightian de logică deontică, construirea teleologicii elementare și a unor sisteme de logică deontică și teleologică cu agenți, identificarea și dezvoltarea mai multor sisteme modale mixte și a unor sisteme temporale deontice și teleologice" (p. 688).

La aceste rezultate și la altele, pe care nu reușim să le evocăm în spațiul limitat al însemnărilor de față, logicianul și filosoful român a parvenit printr-un efort susținut, care i-a întreținut, deopotrivă, „înfiorarea gîndului nou, momentul de împlinire și certitudine, dar și conștiința lucidă a imperfecțiunii construcțiilor create" (p. 7).

Onorînd invitația la dialog din preambulul cărții meritorii la care ne referim, vom observa că una dintre piesele de rezistență în edificiul teoretic pe care-l urmărim, teleo-logica, este construită prin analogie (pp. 462, 471, 509—10), iar nu ca extensie a logicii deontice standard. Din acest punct de vedere, conceptul de scop ca relație sexenară — între agentul actului intențional, condițiile în care acesta își asumă o stare viitoare drept scop, data la care o face, caracteristicile stării scop, modul sau mijloacele prin care agentul va atinge starea propusă drept scop .și termenul la care se va întîmpla aceasta (p. 463) — ar putea întîmpina aceeași obiecție ca și conceptul de necesitate definit prin sistemele reducționiste, alethico-deontice, inițiate de A.R. Anderson și A.N. Prior. I s-ar putea reproșa că nu reprezintă „decît o variație stilistică" (p. 111) a conceptului de normă, descompus de von Wright în șase „ingrediente" sau „părți" (caracterul, conținutul, condiția de aplicare, autoritatea, subiectul și ocazia) încă din 1963, prin studiul *Norm and Action: A Logical Enquiry*[18]. Or, dacă „între scopuri și obligații sînt legături inextricabile", iar la limită „un scop poate fi descris ca o autoobligație, iar o obligație ca un scop în cazul căruia s-a operat o sciziune între agentul ce decide sau stabilește un scop și cel ce-l execută" (p. 686), urmează că autorul finlandez, protagonist și al proereticii[19], nu numai al logicii deontice, nu mai poate fi învinuit (pp. 126, 256 ș.a.) că „lasă neevidențiată cel puțin o dimensiune esențială a conceptului de acțiune și anume ideea de scop, obiectiv sau intenție a agentului" (p. 125), ori că „nu se angajează frontal în analiza" acesteia (p. 214).

Atît în cazul deonto-logicii cît și în cel al teleo-logicii, Cornel Popa admite posibilitatea neglijării temporare a unuia sau altuia dintre argumentele relației sociale complexe care este norma, respectiv scopul. Se justifică, astfel, modelele parțiale pe care le întruchipează logicile triadice, diadice și, cel mai frecvent, monadice. Este, însă, de ajuns să consideri formulele $S(a, t_1, p)$ și $S(a, \text{sau } l, p)$ — în lectura: „agentul a își propune, în momentul t_1, drept scop starea p" (p. 471), respectiv: „agentul a vrea să atingă starea p prin l" (p. 472) — pentru a satisface exigențele unei logici cu adevărat ternare? Și ne plasăm automat într-o logică diadică dacă promovăm formule de tipul $S(a, q, p)$ sub eticheta interpretativă „agentul a are, în condițiile q, drept scop starea p" (p. 472)? Un răspuns pe deplin afirmativ ține de măsura în care fiecare din tipurile de argumente etalate în structura scopului și-ar asigura criterii de operaționalizare

[18] Cf. trad. rom. Edit. științ. și encicl., București, 1982, pp. 88—93.

[19] *The Logic of Preference*, Edinburgh, 1963. În același an, autorului finlandez îi mai apare: *Norm and Action* (Routledge and Kegan Paul, London), *The Varieties of Goodness* (ed. cit.), *Practical Inference* („Philosophical Review", 72, pp. 159—79).

prin tehnica omologării secvențelor formale cu rol de legi sau reguli deductive. În caz contrar, unele variabile etalează argumente parazitare, fără efect asupra valorii logice a complexului în care intervin și avem de-a face, cum îl avertiza Ota Weinberger[20] pe Kalinowski, în 1960, cu pseudo-relații (normative, de finalitate etc.).

De altfel, problemele logicii „a-teoretice" rămîn complicate chiar și la nivelul formalismelor monadice, dependente de un singur criteriu valorizator, propriu argumentului acțional (respectiv *conținutului* normei, scopului, dorinței etc.). Punctului de vedere adoptat inițial de von Wright, de O. Becker, Kalinowski și alții, că pentru argumentele formulelor din logica deontică stau nume (individuale sau generale) de acțiuni (predicate sau tipuri de acte), i-a urmat interpretarea alternativă, impusă de Prior (1955), Anderson (1956) ș.a., după care modalitățile „obligatoriu", „permis", „interzis" etc. afectează propoziții sau descrieri ale unor stări posibile de lucruri. S-au înfiripat, de asemenea, poziții de compromis, prin recunoașterea dreptului la coexistență a două logici (una privind relațiile formale dintre norme, cealaltă vizînd relațiile dintre propozițiile ce caracterizează comportamentul agenților din punctul de vedere al unei norme sau al unui complex de norme)[21] și a două lecturi aferente formulelor deontice[22], dar problema rămîne deschisă, iar polarizarea interpretărilor se prelungește în planul tehnic, al criteriilor de evaluare pentru argumentele operaționalizate. Meritul autorului este de a se fi ținut la distanță în raport cu toate soluțiile, prin adoptarea și generalizarea procedurii datorate lui von Wright: de a atribui valori nu argumentelor p, q etc., ci complexelor propoziționale create prin afectarea acestora de către modalități sau functori „a-teoretici" — T-constituenții („pTp", „pT-p" etc.) în cazul logicii schimbării (p. 145); d/f-constituienții („d(pTp)", „f(-pT-p)" etc.) în cazul logicii acțiunii (p. 189); P/O-constituenții în cazul logicii deontice standard (pp. 322, 325); JP-constituenții (p. 538), respectiv functorii sau atitudinile teleologice („Sp", „Vp", „Ip") și deontice („Op", Fp", „Lp")" elementare" (p. 545), în cazul teleodeonticii; functorii sau modalitățile praxiologice relative („Mp", „Hp", „Np", „Wp", „Zp"), în cazul logicii relațiilor de cooperare (p. 666). Rămîne ca subterfugiul derulării formalismelor „a-teoretice" cu mijloacele logicii „teoretice" și principiul subiacent, al „neutralismului metodologic"[23], să-și dovedească avantajele în confruntări redutabile ca cele iscate de iterarea, mixarea și antrenarea „sistematic-ambiguă" a functorilor. Le impune acceptarea ca secvențe bine construite a unor formule de genul „SU*lp*" (agentul de referință are drept scop să realizeze la data t starea p), „FnOxOyFmq" (peste n unități de timp agentul x va obliga la emiterea de către y a obligației de a se realiza peste m unități de timp starea q) etc., dar și validarea unor structuri de genul „$(Cp \,\&\, Cq) \rightarrow C(p \,\&\, q)$", sau „$S(p \rightarrow q) \rightarrow (Sp \rightarrow Sq)$".

Cu privire la specificul logicii deontice, de a fi *extensie*, iar nu doar o translație a logicii propozițiilor asertorice, autorul se pronunță în consens cu poziția de principiu adoptată de creatorul „vechiului sistem", admițînd că „operațiile logice cu propoziții normative nu sînt aplicații triviale ale operațiilor din logica propozițiilor" nemodalizate (p. 299). Se pare, însă, că opțiunea exprimată cu prilejul evocării contribuției wrightiene din *Deontic Logic* („Mind", 1951) nu are ecoul scontat în prezentarea altor formalisme „a-teoretice". *Teleologicii* elementare, de exemplu, i se rezervă prin definiție (p. 477) studiul interrelațiilor dintre factorii S, D, E, J, I, deși axiome ca „$-\,Sp \equiv S-p \vee Ip$" și teoreme ca „$Sp \equiv Jp \,\&\, Dp$", „$Sp \rightarrow Jp$", $Ip \rightarrow Jp$" etc. rezultă automat din hexagonul în care se structurează respectivele modalități, după jurisdicția logicii teoretice. Cu un alt prilej se face mențiunea că 84 dintre teoremele *logicii*

[20] *Théorie des propositions normatives. Quelques remarques au sujet de l'interprétation normative des systèmes K_1 et K_2 de M. Kalinowski*, „Studia Logica", t. IX, 1960, p. 17.

[21] Z. Ziembiński, *Conditions préliminaires à l'application de la logique déontique dans les raisonnements juridiques*, în „Logique et analyse", nr. 49—50, 1970, (trad. rom. în: *Norme, valori, acțiune*, p. 338).

[22] Lennart Åqvist, *Interpretations of Deontic Logic*, „Mind", nr. 209, 1964, trad. rom. (în: *Norme, valori, acțiune*), pp. 132—3.

[23] La care ne gîndim prin analogie cu „forma neutră a metodei extensiunii și intensiunii" („metoda (neutră) a echivalenței și L-echivalenței" sau „metoda (neutră) a desemnării și L-desemnării"), preconizată de Carnap (în *Semnificație și necesitate. Un studiu de semantică și logică modală*, trad. din engl., Cluj, Edit. Dacia, 1972, p. 223), și în directă legătură cu „principiul indiferenței dictive a logicii", formulat de R.M. Hare în *Imperative Sentences* („Mind", LVIII, 1949), retip. în vol. de autor *Practical Inferences* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles), 1972, p. 16.

relațiilor de cooperare își află reprezentarea în decagonul functorilor praxiologici (*M, K, N, G, Z, H, W, S, X, Y*) iar transcrierea lor se poate socoti „un exercițiu de rutină" (p. 660). Să-l înțelegem în limitele logicii constituite, „apofantice" sau „teoretice"? Ori să ne gîndim la eventualitatea că însăși „logica teoretică este o aplicație a logicii practice" [24]?

Desigur, nu răspunsul la această supremă provocare a spiritului acționalist va da măsura contribuțiilor autorului român. Cartea pe care i-o datorăm își asigură meritul de a ne introduce într-un univers ideatic aflat în plină expansiune — analitica discursului prescriptiv și evaluativ — iar multe din ipotezele și elaborările proprii își vor afla confirmarea tocmai prin impulsul a noi cercetări.

[24] Petre Botezatu, *Note de trecător*, Junimea, Iași, 1979, p. 50.

REPERE BIBLIOGRAFICE

I. D. Gherea, *Eul și lumea. Eseu de cosmologie antropomorfică*, trad. din lb. franceză de Mariana Noica, ediție îngrijită de Gh. Vlăduțescu, București, Editura Enciclopedică Română, 1984, 296 p.

Apărută în seria „Filosofia românească" (coordonator: D. Ghișe), această transpunere în limba română a textului publicat în 1938 sub titlul *Le moi et le monde. Essai d'une cosmogonie anthropomorfique* reprezintă contribuția lui I.D. Gherea la o abordare sistematică unitară a conștiinței și a cunoștinței, pe fondul mai larg al unei reconstrucții moderne în filosofie, la care autorul participă cu o contribuție remarcabilă. Este vorba de „un alt sistem al eului" (cum remarcă în prefață, sub genericul: *O reconstrucție a eului în raporturile lui cu lumea*, Gh. Vlăduțescu) decît cel propus de orientările filosofice neokantiană, bergsoniană și husserliană, dar în urma evaluării acestora.

Bazat pe ideea că *orice* model al eului, de fapt al conștiinței cunoscătoare, este relativ, I.D. Gherea prezintă și analizează fenomenul „realizării" (de la englezescul *to realise*), care cuprinde unitar pe „a ști" și „a lua cunoștință". O spune autorul însuși: „ceea ce uimește în «realizare» este coexistența în minte a convingerilor contradictorii. Pentru a «păstra aparențele» noi ascundem una din ele față de noi înșine și de ceilalți, și nu arătăm decît convingerea «oficială»" (p. 265). Dintre numeroasele exemple „mai izbitoare și mai convingătoare pentru aceste coexistențe contradictorii", autorul alege pe acela al „forței", în cazul căreia „experiența nu ne arată și nu ne poate arăta decît schimbări, iar nu forțe" (p. 266). Această situație prilejuiește necesitatea distincției între funcționarea simțului comun și terminologia-i specifică și spiritul filosofic, bogat în „concluzii ontologice", cea a autorului putînd fi numită „conștientialistă" (p. 269).

O deosebire între „lumea simțului comun" (care „nu are întotdeauna contururi precise", în care se găsesc „ambiguități pe care doar știința le elimină") și lumea reflectată se află astfel la baza unei întregi construcții în jurul „eului", cu precizarea că „simțul comun" constituie sursa științei și filosofiei: „simțul comun fiind un ansamblu de noțiuni, de legi și de ficțiuni analoage științei necesită, ca și aceasta, o epistemologie"; „filosofia împrumută de la simțul comun anumite concepte fundamentale" (p. 280). De aceea, analiza noțiunilor simțului comun e considerată „ca un fel de introducere în filosofie", în centrul căreia se află analiza înțelesurilor termenului „același", analiză din perspectiva căreia este revăzut „tot universul «realului»" *(ibidem)*. Aceasta și prilejuiește o resemnificare a „metafizicii": nu trebuie uitat că „spiritul colectiv" urmărește „exclusiv scopuri practice", în timp ce „spiritul filosofic individual nu vrea decît să afle adevărul ... în domeniul științelor fizice, spiritul individual a realizat lucruri pe care spiritul colectiv nici nu le-ar fi visat. Ne pare deci că în metafizică, de asemenea, viitorul deschide infinite perspective" (p. 288).

Lucrarea lui I. D. Gherea oglindește totodată o confruntare cu marile proiecte constructive în teoria conștiinței și a eului (Kant; Bergson; Riehl; Husserl ș.a.), în urma evaluării cărora își delimitează propria elaborare. Edificatoare, în acest sens, rămîn raportările la Husserl și Bergson. „Durata bergsoniană este unitară, invizibilă, de neînțeles, într-un sens; dimpotrivă, numim cu acest termen, pur și simplu, seria succesivă a momentelor noastre conștiente", „noi păstrăm termenul *durată* pentru a desemna întregul iar nu părțile sale" (p. 23). În același context al delimitărilor, se precizează apoi: „Cu toate că foarte diferiți, eul transcendental al lui Husserl și ființa noastră fictivă au și puncte comune. Diverse afirmații ale lui Husserl asupra primului se aplică *mutatis mutandis* celei de-a doua" (p. 63).

Cartea lui I.D. Gherea rămîne semnificativă astfel și sub aspectul modului în care cugetarea românească interbelică oglindește marile frămîntări teoretico-științifice europene și își făurește totodată modele constructive, competitive în planul circulației valorilor în cultura mondială. Prevăzută cu un amplu studiu introductiv și scurte note explicative, ediția de față oferă cititorului o bună introducere în cunoașterea teoriilor contemporane ale conștiinței și cunoașterii și totodată în înțelegerea raportului dintre universal și specific în evoluția filosofiei românești contemporane. O discuție asupra structurii acestui „model al eului", precum și a modului în care poate fi receptat astăzi, la nivelul dezvoltării mai noi a teoriei domeniului, ar prilejui, credem, o participare efectivă a cercetării noastre la confruntările de idei și reconstrucția contemporană în filosofie.

Al. B.

* * * *Între antichitate și Renaștere. (Gîndirea evului mediu. De la începuturile patristice la Nicolaus Cusanus)*. 2 volume. Prefață de Gh. Vlăduțescu. Traducere, selecția textelor, prezentări, bibliografie, indici și note de Octavian Nistor. București, Edit. Minerva, (B. P. T.), 1984, XXX + 312 + 340 p.

În munca de pregătire filosofică din învățămîntul nostru universitar se simte de mai multă vreme nevoia unui contact direct, nemijlocit al studentului cu *textele de bază* ale marilor gînditori ai lumii antice și medievale. Acest contact „pe viu" și direct cu textele originale sau în traducere fidelă ar fi ca un baraj menit să reducă, cel puțin în parte, efectele nepedagogice și fals formative pe care le pot avea o receptare și o cunoaștere în abstract a istoriei filosofiei.

Cînd avem de-a face cu traduceri izbutite de texte filosofice, adică reușind să nu denaturеze originalul, prim de bază în litera și spiritul lui (a cărui cunoaștere directă nu poate fi totuși ocolită de specialistul filosof), atunci, într-adevăr, cititorul beneficiază de o reală, concretă „informare" și de o prețioasă familiarizare cu stilul și „corporalitatea" lingvistică a ideilor gînditorilor respectivi.

Acesta credem că este și cazul celor două volume ale antologiei la care ne referim și care conțin texte judicios selectate, aparținînd unor mari gînditori medievali, europeni sau arabi (perioada patristică și scolastică).

Publicată în „Biblioteca pentru toți" a Editurii Minerva, recenta selecție de texte în două volume vine să ducă mai departe „Antologia filosofică" tot în două volume apărută în aceeași editură (și colecție) în 1975, consacrată „filosofiei antice".

Aflăm astfel, atît din prefață (Gh. Vlăduțescu) cît și din schițele explicative (Oct. Nistor) că evul mediu n-a însemnat în filosofie opacitate sau întuneric total, cum am fost obișnuiți cu aprecierile făcute pe baza unor prejudecăți acreditate încă din Renaștere. Nici pe departe apologetica n-a fost un amorf conglomerat, greoi, plictisitor, chiar ridicul, de pedanterii etico-religioase.

Reacția renascentistă la evul mediu, justificată în unele privințe, a fost, prin unii din reprezentanții ei, violentă, chiar nihilistă, în orice caz, violent acuzatoare. Unele spirite ale Renașterii au voit să șteargă cu orice preț pînă și urmele oricărei statorniciri filosofice de valoare în evul mediu. Au considerat că evul mediu a adus cu sine și a lăsat moștenire o societate prost alcătuită și o spiritualitate împovărătoare. S-a trecut foarte ușor cu vederea că scolastica și patristica cuprind impresionante exemple de pătrunzătoare analize și sinteze, distincții, clasificări logice și argumentări limpezi. Marii gînditori medievali oferă modele neîntrecute de lucidă înlăturare a confuziilor, de puternică și severă concentrare spirituală. Meditativul, confesivul (Aureliu Augustin), reculegerea spirituală plină de devoțiune pentru adevăr constituiau modalități fundamentale de creație spirituală comune celor mai mulți dintre ei. Cei mai reprezentativi pot sta în aceeași mare familie spirituală din care fac parte Socrate, Descartes, Spinoza, Leibniz. Este adevărat, unii dintre ei, precum Bonaventura, au fost departe de vuietul angrenajului social, dar tocmai acesta a potențat adîncimea meditației lor filosofice.

Varietatea și vastitatea cîmpului reflecției filosofice medievale fac dificilă alegerea textelor neîndoios reprezentative din cele mai importante scrieri ale celor mai de seamă gînditori.

Ideea ce a călăuzit rodnicele eforturi ale autorului are o mare forță de convingere, concentrată în chiar titlul lucrării: *Între antichitate și Renaștere*, stăruind deci asupra elementului continuității. Într-adevăr, gînditorii acestei epoci au fost inteligențe lucide (Roger Bacon), voințe ferme (William de Occam), consumate de dragostea pentru adevăr și absolut, ceea ce-i va apropia de unii mari oameni ai Renașterii.

Lucrarea *Între antichitate și Renaștere* ... este nu numai o antologie valoroasă ca atare, ci și un reușit compendiu de istorie a filosofiei medievale. Ne gîndim la succintele prezentări explicative, ce premerg ilustrației diverselor școli sau gînditori, din care spicuim pe cele referitoare la: Aureliu Augustin, Pseudo-Dionisie Areopagitul, Boethius, Albertus Magnus, Toma d'Aquino, Roger Bacon, William Occam, Nicolaus Cusanus. Metodic și informat, autorul dezvăluie multiple adeziuni și delimitări spirituale, disociază, precizează nuanțe, reliefează tendințe, direcții umaniste, raționaliste, stimulatorii pentru conștiința omului din secolul nostru.

Schițele explicative întregesc valoarea de ansamblu a lucrării și o sporesc prin pertinența analizei, dezvăluirea tîlcurilor ascunse. Ele sînt în pas cu exegeza de specialitate de astăzi și în totalitate ne oferă o prețioasă mini-arhitectură a spiritului filosofic medieval european.

Utilitatea antologiei este, desigur, multiplă, lucrarea înscriindu-se printre publicațiile valoroase de acest gen din literatura domeniului la noi. Ea are și o utilitate strict școlară, pentru toți cei ce studiază istoria filosofiei, stimulînd interesul cultural pentru cunoașterea valorilor mari ale spiritului uman.

În acest scop, gruparea în perioade, școli, curente ajută la înțelegerea sistematică a evoluției filosofiei din epocă. Împreună cu substanțiala prefață semnată de reputatul cunoscător în materie, Gh. Vlăduțescu, lucrarea, asupra căreia ne-am mărginit să atragem atenția, degajă o impresionantă forță de convingere pentru înțelegerea corectă a rolului filosofiei medievale în istoria universală a filosofiei. Ea răspunde pe deplin destinației de „cultură generală" înscrisă pe coperta colecției, cît și gîndului prim din care a răsărit inițial, de a relua — din perspectiva exigențelor epocii noastre — *antologia filosofică* publicată, în colaborare, în 1943, de regretatul profesor Nicolae Bagdasar.

Constantin Marin

Franz Brentano, *Geschichte der mittelalterischen Philosophie im christlichen Abendland*, aus dem Nachlass, hrsg, und eingeleistet von K. Hedwig, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, 133 p.

Continuînd editarea (și reeditarea) operei lui F. Brentano în celebra serie „Philosophische Bibliothek", editura clasicilor filosofiei oferă aci unul dintre textele semnificative din elaborările unuia dintre cei mai de seamă psihologi și filosofi contemporani. Alături de o *Geschichte der griechischen Philosophie* (publicată în 1963, după manuscrisele rămase de la Brentano), lucrarea de față pune în lumină raporturile autorului cunoscutei *Psyhologie vom empirischen Standpunkt* (I, 1874), care a marcat un moment de cotitură în evoluția concepțiilor despre conștiință și cunoaștere, cu tradițiile de bază ale gîndirii europene și implicit cu modele ale unei reconstrucții moderne în filosofie.

Dincolo de o istorie a filosofiei materiale, lucrarea de față urmărește totodată la surse teme majore ale orientării lui Brentano (și apoi a lui Husserl și fenomenologiei), îndeosebi aceea a intenționalității și a „obiectualității", și construiește o nouă teorie a adevărului (de la „adevărul-corespondență" la „adevărul-evidență"). „Învățătura neîndoielnic veritabilă, hotărîtoare înainte de toate pentru începuturile fenomenologiei — precizează K. Hegwig în *Cuvînt înainte* — pe care Brentano o preia din scolastică, este referențialitatea «intențională» a fenomenelor psihice, care este totodată înțeleasă ca indiciul «pozitiv» al psihicului" (p. XIII). Brentano este primul care cercetează (și acest text este edificator) sursele aristotelice ale temei intenționalității, prezente și în doctrina lui Avicena a unei *vis aestimativa* și în „tendențialitatea voinței", într-o *ratio boni appetibilis* a lui Thoma d'Aquino, precizînd contururile unei doctrine a „obiectualității imanente" a obiectelor cunoscute, a „inexistenței mentale" a obiectului. „Trăsătura distinctivă ce desparte orice este psihic de ceea ce este fizic constă într-o „relație" specifică, pe care Brentano caută să o clarifice sprijinindu-se pe înțelegerea aristotelică a lui πρός τι, care este caracteristică pentru ἐπιστήμη. Este vorba de o relație unilaterală, «ceva relativ», al cărui fundament este real, în timp ce termenul nu este" (p. XIV).

„Acțiunea istorică" a scrierii de față se vădește nu numai prin teoria intenționalității, atît de hotărîtoare pentru Husserl și toate direcțiile în fenomenologie, ci și „pentru studiul contemporan al medievalisticii" (p. XV), al continuității „istorico-problematice" a filosofiei. Căci studiul filosofiei medievale nu este doar de „semnificație istoriografică", ci lasă să se întrevadă „modul în care au acționat asupra propriei concepții a lui Brentano și indirect mai departe asupra problemelor care se discută astăzi, punerea medievală a problemelor" (p. XV). În alți termeni, dincolo de prezentarea sistematică istorico-filosofică, Brentano ne introduce în însăși problematica filosofiei ca atare, argumentînd unitatea dintre studiul acesteia și modalitățile succesive istorice de punere a ei.

În acest sens, rînd pe rînd operele gînditorilor reprezentativi pentru ceea ce Brentano numește „filosofia medievală în Occidentul creștin" apar și ca verigi ale unui proces unic al desfășurării unei problematici filosofice de bază. Studiul istorico-filosofic specific lui Brentano urmează „teoria celor patru stadii": „stadiul de dezvoltare pînă la punctul culminant" (aci: autorii scolastici timpurii; Anselm de Canterbury; Roscelin; Abelard; speculația, mistica și sistematica; receptarea lui Aristotel; Albertus Magnus; Thoma d'Aquino; contemporanii lui Thoma); „primul stadiu de decadență" (îndeosebi Duns Scotus); „al doilea stadiu de decadență" (nominalismul, îndeosebi W. Ockham); „al treilea stadiu de decadență" (speculația mistică, R. Lullus, Cusanus ș.a.).

„Din stadiul de dezvoltare — precizează Brentano — decurge decadența, pe care istoria o străbate în patru stadii", care „nu decurg în forma unor tăieturi"; de pildă, în „Evul mediu latin" nu găsim grupuri izolate, ca în antichitate ionienii, eleații, pitagoreicii (p. 4, 5). Stadiile „decadenței" anunță trecerea la o nouă epocă. Dincolo de aplicarea acestei concepții, este de reținut problematica pe care Brentano o urmărește în marile sistematici: metafizică; teoria cunoașterii; teologie; psihologie; cosmologie; etică; politică. Pentru epoca în cauză, domină

„problema universaliilor" dar se și anunță „teoria cunoașterii". Brentano sesizează un fenomen extrem de complex al împletirii problematicii în discipline și al funcționării acestora în jurul unei problematici constante, dincolo de soluțiile succesive.

Prevăzută cu un *Cuvînt înainte*, prefață și note ample, ediția de față este o critică științifică, de incontestabilă utilitate în cunoașterea filosofiei medievale și a istoriei filosofiei în genere, precum și a operei lui Brentano și a acțiunii ei de durată în gîndirea contemporană. Atît medievaliștii cît și moderniștii vor avea oricînd de învățat din această operă, pusă la dispoziția publicului prin intermediul editurii F. Meiner de „Brentano Archiv".

Alexandru Boboc

* * * *Defensio Francisci Davidis and De Dualitate tractatus Francisci Davidis (Cracoviae) 1582.* Introduced by Mihály Balázs, Akademiai Kiadó — Budapest, 1983, 493 p.

Sub auspiciile „Centrului de cercetări renascentiste" al Institutului de studii literare al Academiei Maghiare de Științe, a apărut , în 1983, la Editura Academiei din Budapesta, în condiții grafice excepționale, un masiv volum de documente vechi privind mișcarea antitrinitariană din Transilvania în secolul al XVI-lea: DEFENSIO FRANCISCI DAVIDIS and DE DUALITATE TRACTATUS FRANCISCI DAVIDIS (Cracoviae) 1582, cu o introducere a lui Mihály Balázs, constituind volumul I al „Bibliotecii unitarienilor" a Fundației Unitarienilor din Utrecht, editat de Robert Dán. Cuvîntul înainte este semnat de președintele Fundației, Jan van Goudoever (Amstelveen, Olanda), iar introducerea este semnată de Mihály Balázs, ambele în limba engleză.

Volumul cuprinde documente însemnate privitoare la mișcarea antitrinitariană din Transilvania în epoca Renașterii și Reformei, reproduse fotografic după ediția a treia a cărții tipărită la Cracovia în 1582.

Cartea cuprinde polemici și controverse teologico-filosofice (în limba latină) cu privire la tezele lui *Francisc Dávid* întemeietorul unitarianismului transilvan, în care acesta nega întemeiat pe texte biblice, natura divină a lui Hristos și, în consecință, susținea că Iisus nu trebuie invocat în rugăciuni.

Se reproduc: *„Apărarea lui Francisc Dávid"*, *„Către cititor"*, de Jacobus Paleologus, *„Tezele lui Francisc Dávid cu privire la neînvocarea lui Iisus Cristos în rugăciuni"*; *„Răspuns la tezele lui Francisc Dávid"*, de Faustus Socinus (antitrinitarian italian); *„Combaterea răspunsului lui Faustus Socinus"*, de Francisc Dávid; *„Sentința bisericilor din Polonia în procesul împotriva lui Francisc Dávid"*, de Alexander Vitrelinus; *„Cîteva citate importante din Sfînta Scriptură din care reiese clar că Isus Hristos trebuie invocat cu tărie din toată inima"*, de George Blandrata; *„Combaterea rațională și temeinică a sentinței bisericilor poloneze în procesul împotriva lui Francisc Dávid*, de Jacobus Paleologus; *Scrisoarea coreligionarilor transilvăneni către N. N.* (în problema controverselor cu privire la divizarea lui Hristos), de Lucas Trausner, *Tratatul despre dualitate* (combaterea dogmei despre doi Dumnezei—Tatăl și Fiul) de Francisc Dávid. *Indicele citatelor din Biblie* și *indice de nume*, în total 492 pagini.

În „Cuvîntul înainte", Jan van Goudoever, președintele „Fundației Biblioteca Unitarienilor", se anunță continuarea publicării documentelor privitoare la istoria *unitarismului* (un singur Dumnezeu, negarea divinității lui Cristos) sau *antitrinitarianismului* (negarea Sfintei Treimi).

Activitatea lui *Francisc Dávid*, ca și a altor unitarieni ca Ioannes Sommerus, Jacobus Paleologus, Georgius Blandrata, care au trăit și militat în Transilvania, a fost valorificată la noi în volumele: *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, Edit. Academiei Rep. Populare Române, 1960; *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România* vol. I; aceeași editură, 1967; *Istoria filozofiei românești*, vol. I, aceeași editură, 1972; *Antologia gîndirii românești*, Editura politică, 1967.

Din textele reproduse în volumul publicat de Editura Academiei Maghiare de Științe din Budapesta prezentat de noi mai sus, reiese superioritatea poziției raționaliste a lui *Francisc Dávid* în aceste controverse teologico-filozofice, ceea ce s-a relevat și la noi, în volumele amintite.

Ideile lui *Francisc Dávid* au fost socotite *eretice* de către dieta convocată la Alba Iulia în iulie 1579. Drept urmare *Francisc Dávid* a fost condamnat și a murit peste cîteva luni, la 7 noiembrie 1579, în același an, în temnița cetății din Deva.

I. S. Firu

The Philosophy of Mathematics, în „*The Monist*", vol. 67 (1984), nr. 1.

Numărul din ianuarie 1984 al cunoscutei reviste americane este dedicat filosofiei matematicii. Cele nouă studii incluse (două dintre ele semnate de autorități ca H. Wang și G. Kreisel) stau mărturie *stilului* de a aborda azi, în deceniul al noulea al secolului, problemele filosofice ale matematicii. Acesta cred că e aspectul cel mai semnificativ ce se cuvine urmărit de cel ce parcurge numărul de față al revistei; căci, pe de altă parte, în cadrul său nu sînt propuse puncte de vedere noi ori deosebit de originale asupra problemelor abordate.

Într-adevăr, marile teme ale filosofiei matematicii, — care au dominat zeci de ani dezbaterile — împreună cu stilul corespunzător lor de a ataca o problemă sau alta, devin periferice: doar G. Kreisel le abordează, dar și din perspectiva sa situația apare mult schimbată: „așanumiții rivali ai fundamentelor logice (de tip Frege și Russell) — asociați cu numele lui Zermelo, Hilbert și Brouwer — sînt considerați aici ca variante; în particular, urmărind să (corecteze și să) simplifice, să rafineze, respectiv să extindă schema lui Frege. Fiecare din aceste variante e văzută ca un caz special al strategiei familiare de obținere a cunoașterii". De pildă, consideră Kreisel, Brouwer a realizat o extindere a schemei lui Frege, de la propoziții asupra unor termeni precis definiți, la cele asupra unora incomplet definiți. Relativizarea punctelor de vedere e reținută, în studiul său, și de Hao Wang: „accentul pus pe « finitudinea și caracterul situațional al experienței umane » este caracteristic filosofiei continentale contemporane; chiar și accentul special pe limbaj pare a fi împărtășit, într-o anumită măsură, de hermeneutică".

Mutația pe care o descriu studiile incluse în revistă poate fi, cred, descrisă prin următoarele: 1) de la cercetarea în sine a matematicii, accentul se deplasează asupra rolului matematicii în știință; de aceea, epistemologia matematicii poate și trebuie să utilizeze rezultatele cercetării filosofice a științelor empirice; 2) cerințele, criteriile, metodele unei epistemologii generale sînt relevante în filosofia matematicii; 3) nu considerații asupra limbajelor ideale, artificiale, ci cele referitoare la limba naturală sînt relevante în construirea unor teze asupra naturii matematicii; 4) epistemologia matematicii e coroborată și prin furnizarea unor metode de analiză potrivite și altor domenii de cercetare.

Mai jos vom ilustra aceste remarci prin menționarea, pe scurt, a ideilor directoare ale unora din articolele cuprinse în recentul număr al revistei.

Lucrarea semnată de M. Tiles: *Matematica: Limbajul științei?* ia în discuție cartea filosofului californian H. Field: *Science without Numbers* (1980). Autoarea, utilizînd referiri la dezvoltarea geometriei carteziene, la structura mecanicii lui Newton, argumentează, împotriva lui Field, că matematica joacă un rol esențial (și deci principial ineliminabil) în știința teoretică: prin utilizarea ei se introduc noi forme de raționare, ne e vorba doar de introducerea unui nou vocabular; „acestea dau naștere unor noi *tipuri* de concepte (și astfel, unor noi tipuri de entități teoretice) al căror caracter e determinat de rolul avut în aceste forme de raționare, dar al căror conținut e determinat de folosirea lor empirică".

P. Maddy, cunoscută prin articolele sale publicate în ultimii ani asupra filosofiei matematicii, cercetează în *Epistemologia matematicii: care e problema?* stadiul actual al platonismului matematic. Plecînd de la critica lui Benacerraf (care se întemeiază pe două supoziții: 1) ideea că entitățile matematice sînt cauzal inerte; și 2) teoria cauzală a cunoașterii), argumentele încearcă să rețină semnificația acestei poziții în contextul schimbărilor actuale în epistemologia generală.

Studiul lui D. Bonevac: *Matematică și metalogică* e dedicat formulării unei teorii nominaliste a adevărului matematic (nominaliste, în sensul că ea evită o angajare ontologică reală față de entitățile abstracte). Evitarea unor aserțiuni de existență se realizează prin construirea unei interpretări parametrice substituționale (deci: nereferențiale) a cuantificatorilor; în acest context, arată D. Bonevac, problema fundamentală care se ridică privește natura metalimbajului (căci, se argumentează: dacă limbajul obiect e interpretat substituțional, atunci, în metalimbaj, la un anumit nivel, e totuși necesară o interpretare referențială a cuantificatorilor): există însă un nivel la care metalimbajul este o parte a limbii naturale. Se poate însă argumenta că utilizarea cuantificatorilor în limba naturală e substituțională, nu referențială, consideră autorul. Cuantificarea în matematică, sugerează el, este așadar un caz special al cuantificării în limba naturală — care e atît substituțională cît și dependentă de context.

C. Posy, în *Realismul matematic al lui Kant*, utilizează unele tehnici logice intuiționiste în vederea reconstruirii unor teze kantiene. Interesante sînt, în acest sens, cred, propunerea de a atașa lui Kant o abordare intuiționistă a științei empirice, dar una clasică a matematicii; și, în al doilea rînd, reconstruirea noțiunii de *idee regulativă* (a rațiunii) prin utilizarea dublei negații intuiționiste.

Adrian Miroiu

A XVII-a CONFERINȚĂ NAȚIONALĂ A CERCURILOR STUDENȚEȘTI
(dedicată celui de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român)

Între 30 noiembrie și 2 decembrie 1984 s-a desfășurat în Capitală cea de-a *XVII-a Conferință națională a cercurilor științifice studențești, Secțiunea Universitar A — Științe umaniste.* Universitatea din București a avut cinstea să fie gazda acestei importante manifestări și trebuie să subliniem cu toată satisfacția că ea s-a achitat în mod exemplar de această sarcină. Participanții, profesori și studenți veniți din toate centrele universitare ale țării, au fost primiți cu multă căldură sufletească și au găsit condiții de lucru pe deplin satisfăcătoare, fapt care a contribuit mult la reușita întregii acțiuni.

Subsecția 2 — **Filosofie** — a fost una dintre cele 10 subsecții ale Secțiunii amintite mai sus. Datorită numărului mare de lucrări înscrise la această subsecție, mai precis 118, ea a trebuit să fie subdivizată în două secții F_1 și F_2, nu numai pentru a putea fi prezentate toate lucrările, dar și pentru ca prezentarea lucrărilor să poată fi urmată de discuții. Precizăm de pe acum că în ciuda tuturor străduințelor biroului subsecției, aceste discuții nu au prea avut loc, tocmai datorită lipsei de timp, numărul lucrărilor prezentate în cele aproximativ 4 ore cît cuprindea fiecare ședință fiind totuși prea mare, mai ales că autorii, în marea lor majoritate, depășeau cele 10 minute ce le erau rezervate. Trebuie să considerăm aceasta ca o neîmplinire, deoarece discuțiile pe marginea lucrărilor prezentate, observațiile critice, aprecierile, schimbul de păreri constituie unul dintre scopurile principale urmărite de inițiatorii și organizatorii acestei manifestări.

Merită a fi subliniat faptul că toate disciplinele filosofice au fost reprezentate, începînd cu materialismul dialectic și istoric și terminînd, să zicem, cu sociologia.

Foarte multe lucrări au avut un caracter aplicativ, dar nu au lipsit, firește, nici lucrările teoretice, aproape toate constituind încercări meritorii, unele chiar reușite remarcabile de rezolvare a unor probleme importante și actuale. Impresionantă a fost temeinicia cunoștințelor dovedite de autorii multor lucrări, maturitatea de gîndire, puterea de analiză, capacitatea de a găsi puncte de vedere originale, de a realiza sinteze ș.a.m.d.

Acei dintre profesorii care au participat la desfășurarea lucrărilor subsecției au avut bucuria să vadă că viitorul filosofiei românești se află în mîini viguroase, dătătoare de mari speranțe.

Premiile 1 de la amîndouă secțiile Subsecției-2 au fost „cucerite" de studenții *Mircea Dumitru* și *Venera Ianeotescu*, de la Facultatea de istorie și filosofie a Universității din București, cu lucrările *Dinamica cunoașterii științifice — aspecte contemporane* și, respectiv, *Structuri ale creativității la studenți.*

Premiile 2 le-au revenit studenților *Nicolae Rîmbu* de la Universitatea „Al. I. Cuza" din Iași și *Marinela Moisa* de la Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj, iar premiile 3, studenților *Ionel Narița*, tot de la Universitatea din Cluj și *Virginia Mosneagu*, de la Universitatea din Iași. Titlurile lucrărilor în ordinea în care au fost menționați autorii lor, începînd cu N. Rîmbu, sînt: *Speculativul hegelian și antinomia transfigurată; Fenomenul migrației în Munții Apuseni: Procedeu de modelare a judecății ipotetice; Elemente pentru un model economic și social-cultural al satului montan românesc (cercetare în zona Nereju-Năruja, jud. Vrancea).*

În afară de aceste premii principale s-au mai acordat 6 *mențiuni: E. Bulgaru* (Iași), *M. Miclea* (Cluj), *S. Chira* (I.P. București), *C. Toca* (Constanța), *St. Marian* (Timișoara), *V. Ispas* (Ploiești), precum și numeroase premii speciale ca, de pildă, două premii speciale ale C.U.A.S.C.-București, care au revenit studenților *C. Stoenescu* de la Universitatea din București și *Ciulavu Marilena, D. Iritz* de la I. M. Timișoara, două premii speciale ale Institutului de filosofie (*Mihaela Sîrbu* de la Univ. din București și *Alin Nemecz* de la Univ. din Cluj-Napoca), două premii speciale ale Centrului de sociologie (*I. Munteanu* Univ. București și *F. Gabor*, Univ. Cluj-Napoca), și altele, pe care din lipsă de spațiu nu le mai menționăm.

Nu putem încheia scurta noastră relatare despre acest important eveniment din viața universitară, fără a spune un cuvînt de laudă și profesorilor ce i-au îndrumat pe studenții premiați, printre care se află nume cunoscute ca Paul Popescu-Neveanu, Mircea Flonta, Călina Mare, Ion Aluaș, Andrei Marga, Titus Raveica, Aculin Cazacu, Vasile Miftode, Petru Ioan.

Al. Valentin

★

În scop pur informativ, pentru a releva interesul lor tematic în actualitate, semnalăm mai jos, după Programul lucrărilor, titlurile comunicărilor prezentate la subsecțiile de *filosofie* și *socialism științific*, la care au participat studenți de la Universitatea din București și din alte centre universitare ale țării.

Astfel, la subsecția FILOSOFIE, au fost audiate în cele două zile de lucrări: *Dinamica cunoașterii științifice — aspecte contemporane* (Dumitru Mircea, anul IV, Univ. București); *Paradoxele în logica deontică* (Constantin Stoenescu, anul IV, Univ. Buc.); *Statutul eșecului în istoria științei* (Alin Nemecz, anul III, Univ. Cluj-Napoca); *Teoria argumentării în noua retorică* (Ion Copoieru, anul II, Univ. Cluj-Napoca); *Aspecte ale validității silogismului practic* (Mircea Miclea, anul II, Univ. Cluj-Napoca); *Procedeu de modelare a judecății ipotetice* (Ionel Narița, absolvent, Univ. Cluj-Napoca); *Unitatea logică a discursului istoric* (Nelu Zugravu, anul III, Univ. Iași); *Unitatea dialectică a procesului de cunoaștere* (Mihaela Preda, anul II, Univ. Iași); *Ființă și gîndire la Parmenide* (Mihaela Sîrbu, anul III, Univ. București); *Platon: Cercetare asupra posibilității ontologice* (Manuela Ungureanu, anul III, Univ. București); *Materie și formă în metafizică* (Marin Bălan, anul IV, Univ. București); *Conceptul de raționalitate la Ortega y Gasset* (Heltai Peter, anul III, Univ. Cluj-Napoca); *Conceptul de frumos la Kant* (H.G. Fuger, anul I, Inst. Politehnic Cluj-Napoca); *Pentru o semiotică a muzicii* (Carmen Cozma — absolventă, Univ. Iași); *Speculativul hegelian și antinomia transfigurată* (Nicolae Rîmbu — absolvent, Univ. Iași); *Statutul epistemic al istoriei în concepția lui A.D. Xenopol* (Nicu Pohoață, anul IV, Univ. Iași); *Constituirea sensului și aristoteleicului „trebuie să te oprești"* (Vasile Șerban, absolvent, Univ. Iași); *Conceptul de formă în dialogul platonic „Republica", cartea a VI-a* (Adriana Pascu, anul III, Univ. București); *Logicile modale și modelarea proceselor tehnologice* (Lucian Lepădatu și Mihaela Ulieru, anul IV, I.P. București); *Modelarea pe calculator a unei decizii întemeiată normativ și axiologic* (Cristian Scutaru, anul I, I.P. București); *J. P. Sartre și metodologia științelor antropo-sociale* (Ionel Uiuiu — anul III, Univ. Cluj-Napoca); *Orizontul și figura* (Virgil Misarăș, anul IV, Univ. Cluj-Napoca); *Autodeterminarea globală a existenței și problematica finității-infinității ei* (Eugen Băican, anul II, Univ. Cluj-Napoca); *Limbaj artistic și metoda semiotică de investigare* (Constantin Cucoș, anul IV, Univ. Iași); *Despre necesitatea unor reconsiderări în sintaxa limbajului natural* (Elena Bulgaru, anul IV, Univ. Iași); *Conceptul de cauzalitate în lumina fizicii moderne* (Gabriela Crețu, anul II, Univ. Iași); *Dialectica fichteană ca logică a erorii* (Rozalia Lorenzovici, absolventă, Univ. Cluj-Napoca); *Relația dintre ontologia și gnoseologia lui Spinoza* (Nagy Horvath Ghizela, absolventă, Univ. Cluj-Napoca); *Munca în ontologia socială a lui G. Lukács* (Horvath Andrei, absolvent, Univ. Cluj(Napoca); *Sistemele tehnologice temporale și analiza conceptului de program* (Adriana Truică, anul III, I. P. București); *Perspectiva critică asupra concepției lui A. Toynbee despre civilizații* (Daniela Dumitru, anul I, I.P. București); *Strategia gîndului filosofic la Spinoza* (Dan Iacob, anul IV, I.P. București); *Reflectarea subiectivității în opera de artă produsă cu ajutorul calculatorului* (Cristian Ceamitru, Nicolae Pescariu, anul I, I.P. București); *Filozofie și poezie* (Florentina Grigorescu, anul I, I.P. București); *Semnificație și sens în limbajele convenționale* (Carmen Bogdan, anul I, Inst. Politehnic Timișoara); *Rațională și sistem în științele tehnice* (Dana Bonta, anul IV, Inst. Politehnic Timișoara); *Direcții actuale în ontologia filosofică* (Simona Oarșă, anul I, Inst. Politehnic Timișoara); *Valoarea deducției în cunoaștere* (Marius Voicu, anul II, Inst. Politehnic Timișoara); *Actualitatea unor idei din dialogurile lui Platon* (Eugen Popa, anul III, Institutul de Subingineri Sibiu); *Existența umană la confluența rațiunii cu progresul tehnic* (Ion Gilea, anul IV, Univ. București); *Elemente pentru un model economic și socio-cultural al satului montan românesc (cercetare în zona Nereju-Năruja, jud. Vrancea)* (Virginia Mișneagu, anul III, Univ. Iași); *Aspecte ale modernizării în satul românesc contemporan* (Vasile Todincă, anul IV, Univ. Cluj-Napoca); *Fenomenul migrației în Munții Apuseni* (Marinela Moisa, absolventă, Univ. Cluj-Napoca); *Relația dintre stabilitate și teleonomie în menținerea unei proporții numerice constante a sexelor într-o populație* (Nicolae Radu, anul II, I.S. Constanța); *Unele aspecte sociologice ale învățămîntului superior tehnic și rolul subinginerului în producție* (Dorin Cuscă, Iulian Deatcu, anul II, I.S. Reșița); *Semnificația mutațiilor sociale în viziunea lui A. Toffler* (N. Tomescu-Stachie, anul IV, Univ. Iași); *Migrația vest-europeană a forței de muncă și implicațiile ei economico-sociale și politico-morale* (Silvia Stan, anul III, Univ. Iași); *Trebuințe, satisfacții, sentimente în condițiile revoluției tehnico-științifice* (Romeo Presbeanu, anul I, I.P. București); *Întemeierea științifică a deciziei politice* (Cătălina Tudor, anul I, I. P. București); *Condiția umană în perspectiva celui de „al treilea val". Aspecte realiste și limite interpretative* (Dinu Dore, anul I, I.P. București); *Conceptul de tranziență și societate supraindustrială la A. Toffler* (Ioan Pop, anul IV, Univ. Cluj-Napoca); *Relațiile valutar-financiare internaționale* (Mia Petrică, anul III, Univ. București); *Dimensiuni și implicații practice ale spiritului revoluționar* (Sorin Croitoru, anul IV, I.P. București); *Educație morală și personalitate societală* (Ion Munteanu, anul IV, Univ. București); *Tendințe în evoluția învățămîntului și educației în societatea contemporană* (Camelia Pascu-Mardare, anul IV, Univ. Iași); *Aspirații și idealuri profesionale la studenți* (Gabriela Badea, anul III, I.P. București); *O cercetare privind*

constituirea viitorului în conștiința studenților (Emil Doca, Ioan Matei, Marian Airinei, anul II, Univ. Brașov); *Influența relațiilor formale și informale asupra eficienței activității organizației A.S.C.* (Cristina Toea, anul IV, I.S. Constanța); *Dinamica socială și funcțiile educației tradiționale* (Liliana Buliga, anul IV, Univ. Iași); *Aspirație și ideal în adolescență* (Ovidiu Constantinescu, anul III, Univ. București); *Corelația factorilor psihologici nonintelectuali cu performanța școlară* (Marinela Păun, anul IV, I.S. Constanța); *Euristic și algoritmic în rezolvarea de probleme* (Maria Meila Predoviciu, anul IV, I. P. București); *Idei social-economice în publicistica lui Eminescu* (Ioana Teodorescu, anul III, Univ. București); *Aplicații ale pragmaticii eroletice în sociologie — cerințe metodologice de utilizare a întrebărilor* (Viorica Haiduc, anul III, Univ. Cluj-Napoca); *Structuri ale creativității la studenți* (Venera Ianeotescu, Univ. București); *Continuitate și discontinuitate în istoria poporului român* (Cornel Bălțeanu, anul III, Univ. Timișoara); *Unitatea dintre stat și biserică în orînduirile bazate pe exploatarea omului de către om* (Mircea Pigli, anul III, Univ. Timișoara); *Perspectiva epistemologică asupra extinderii matematizării în științele experimentale* (Axinte Ioniță, anul II, Institutul Politehnic București); *Determinații ale timpului în lumea vie* (Manuela Dinu, anul II, Institutul Politehnic București); *Timpul social* (Ion Deliu, anul III, Univ. Timișoara); *Categoria de probabilitate și semnificația sa în știință și filozofie* (Liliana Ilin-Priboi, anul III, Univ. Timișoara); *Necesitate și întîmplare în domeniul fizicii* (Narcisa Păun, anul III, Univ. Timișoara); *Despre unele aspecte ale crizei culturii moderne* (Cristian Radu, Inst. de subingineri Sibiu); *Critica finalismului în problema cauzalității* (Mircea Pavcov, anul II, I.M.F. Timișoara); *Mecanismul devenirii, restructurarea genetică* (Valentin Chilea, Mirea Petre, anul II, Institutul de Subingineri Reșița); *Libertate și determinism în structura relațiilor social-umane* (Eugen Sbîrnac, anul I, Institutul Politehnic București), *Posibil și real în devenirea fericirii* (Carmen Geantă, Monica Ioniță, anul I, Institutul Politehnic București); *Dimensiuni universal-ontologice ale timpului în sistemele biologice* (Andrea Cochit, anul II, Institutul Politehnic București); *Elemente noi în studiul conștiinței umane și implicațiile lor filosofice* (Marius Fincă, anul II, Institutul Politehnic București); *Libertate de conștiință și ateism — Direcții ale procesului formării omului nou în documentele programatice ale partidului nostru* (Andraș Rîpeanu, anul I, Institutul Politehnic București); *Fideismul și genetica contemporană. Tipuri de sacralizare din perspectiva biologico-psihologică* (Matefi Takacs, anul I, Institutul Politehnic București); *Descompunerea logic izomorfă a organismelor și teorema de structură* (Sorin Chira, anul IV, Institutul Politehnic București); *Știință și conștiință în condițiile civilizației socialismului* (Ileana Bălan, anul III, A.S.E. București); *Camus — umanismul revoltei* (Simona Bădărău, anul III, A.S.E. București); *Structuralism și semiotică* (Victor Giosan, anul III, A.S.E. București); *Relația dintre performanța școlară și coeficientul de inteligență generală* (Andrei Niculae, Mariana Stuparu, anul V, Institutul Politehnic București); *Educația sanitar-sexuală în cadrul dialogului familial* (Dorel Iritz, anul IV, I.M.F. Timișoara); *Petrolul submarin — utopie sau realitate* (Ileana Oltița-Susca, anul IV, Univ. Iași); *Umanism și acțiune socială* (Mircea Puiu, anul I, Institutul Politehnic București); *Literatura și arta — surse de documentare sociologică* (Gheorghe Cutieru, anul III, Univ. Iași); *Munca productivă și neproductivă în viziunea clasicilor burghezi și a lui K. Marx* (Doina Culea-Marica, anul IV, Univ. Iași); *Sociologia maghiară din Transilvania* (Flora Gabor, anul II, Univ. Cluj-Napoca); *Ambianța familială și tulburări nevrotice la copii* (Diana Zală Stan, Univ. București); *Ideologie și cunoaștere* (Marian Ștefan, anul III, Univ. Timișoara); *Religie și societate* (Teodora Casap, anul III, Univ. Timișioara); *Estimarea calității factorului uman în informatică* (Sorina Hodoș, Univ. Cluj-Napoca); *Model și modelare în psihologie. O privire epistemologică* (Daniela Pleșa, absolventă, Univ. București); *Integrarea socio-profesională a inginerului stagiar* (Carmen Bejinaru, Rada Gasparic, Instit. Politehnic Iași); *Nivelul de organizare al psihicului. Aplicații, analogii și modele* (Alfred Fülop, anul III, Inst. Politehnic Timișoara); *Aspecte ale religiozității în lumea contemporană. Căi și modalități de educație materialist-științifică* (Ștefan Pitrop, anul I, Inst. Politehnic Timișoara); *Perspective semiotice asupra limbajului științific* (Dănuț Boncea, anul I, Inst. Politehnic Timișoara); *Filosofia și cultura spirituală populară românească* (Sorin Stepan, anul I, Inst. Politehnic Timișoara); *Structura și funcționalitatea conștiinței* (Camelia Cătineanu, anul, I, Inst. Politehnic Timișoara); *Națiunea și rolul său în epoca contemporană* (Maria Lazăr, anul I, Inst. Politehnic Timișoara); *Conceptul de umanism în cultura contemporană* (Adriana Șuteu, anul I, Inst. Politehnic Timișoara); *Aspecte ale raportului dintre categoria filosofică de materie și reprezentările științelor naturii* (Lavinia Cîrjan, anul I, Inst. Politehnic Timișoara); *Elementaritate în fizica particulelor și ideea filosofică a inepuizabilității formelor de manifestare ale materiei* (Călin Stubea, anul I, Inst. Politehnic Timișoara); *Aspecte ale spiritului revoluționar în cercetarea științifică* (Dan Vișoiu, anul II, Inst. Politehnic Timișoara); *Adevăr și partinitate în științele sociale* (Daniela Poporan, Ana Bobarcu, Florica Rizea, Galina Răpeș, S. Bărbulescu, Mihaela Chiuș, anul III, Univ. Brașov); *Teme epistemologice tradiționale în perspectiva gîndirii științifice moderne — studiu de caz: epistemologia kantiană și mecanica cuantică* (Ovidiu Caraiani, absolvent, Univ. București); *Reconstrucția raționalității progresului cunoașterii științifice dintr-o perspectivă realistă* (Karl Popper, Ispar Valentin, anul II, Institutul de Petrol și Gaze din Ploiești); *Ipoteza creaționistă la examenul critic al fizicii contemporane* (Cristian

Bold, anul II, Institutul de Petrol și Gaze din Ploiești); *Aspecte ale umanismului revoluționar. Nuanța umanistă a politicii P.C.R. de edificare a societății socialiste* (Lucian Constantin Bogdan Muntea, anul II. Univ. Brașov); *Critica ascetismului creștin în „Thais"* de Anatole France (Eleonora Fischer, anul III, Univ. București); *Don Juan și revolta împotriva divinității* (Silvia Sabău, anul III, Univ. București); *Semnificațiile sacrificiului în tragediile creștine ale lui Corneille* (Cristina Vasile, anul III, Univ. București); *Problema ereziilor și sectelor religioase în Dicționarul filosofic al lui Voltaire* (Cristina Salup, anul IV, Univ. București); *O perspectivă filosofică asupra simbolurilor religioase în literatura libaneză* (Rodica Firănescu, absolventă Univ. București).

La subsecția SOCIALISM ȘTIINȚIFIC au fost prezentate următoarele comunicări: *Societatea socialistă — concept teoretic și realitate social-istorică* (Petcu George anul IV, Univ. București); *Socialismul — direcție fundamentală a progresului istoric contemporan* (Costea Daniela și colectiv, anul II, Univ. Brașov); *Revoluția industrială — revoluția științifico-tehnică în R.S.R.* (Mihnea Constantinescu, anul IV, I.P. București); *Contradicție și funcționalitate în dinamica infrastructurii societății socialiste* (M. Brehoi, P. Ciorak, anul IV I.P. București); *Statul nostru socialist — stat al democrației muncitorești revoluționare* (M. Ionescu, anul IV, Univ. Iași); *P.C.R. — centrul vital al națiunii noastre socialiste* (R. Găină, anul IV, Univ. Iași); *Politicul și conducerea științifică a societății* (V. Rochian, anul II, I.P. Timișoara); *Știință, putere, democrație* (Rodica Datcu, anul IV, Univ. Brașov); *Libertate și responsabilitate socială în condițiile dezvoltării și adîncirii democrației noastre socialiste* (Marcela Crișan, anul IV, Univ. Timișoara); *Rolul științei ca factor fundamental de progres și civilizație în opera tovarășului Nicolae Ceaușescu* (Mircea Marica, anul IV, Univ. Iași); *Destrămarea sistemului colonial și perspectivele evoluției țărilor în curs de dezvoltare* (A. Domahidi, anul III, I.P. Timișoara); *Democrație și responsabilitate în societatea noastră socialistă* (Mariana Munteanu, absolventă, A.S.E. București); *Limitele interne ale omenirii* (Liana Popovici, anul IV, I.P. Timișoara); *Calculator și societate.* (Adriana Truică, anul III, I.P. București); *Unele implicații social-politice ale televiziunii (explozie informațională)* (L. Dorogostasky și colectiv, anul V, I.P. Timișoara); *Concepția P.C.R. cu privire la rolul tineretului în lumea contemporană* (Horia Ilea, anul III, I.P. Timișoara); *Asociația studenților comuniști — factor de educație și formă revoluționară* (Radu Iadic, anul IV, I.P. București); *Raportul dintre știință și ideologie în conștiința oamenilor în socialism* (Dragoș Dobrescu, anul IV, I.P. București); *Combaterea concepțiilor mistice, religioase — componentă importantă a activității politico-educative de formare a omului nou* (N. Tomescu-Stachie, anul IV, Univ. Iași); *Dimensiuni și implicații practice ale spiritului revoluționar* (Sorin Croitoru, anul IV, I.P. București); *Spiritul critic, element component al spiritului revoluționar* (Simona Sberea, anul III, I.M.F. Timișoara); *Concepția P.C.R., a tovarășului Nicolae Ceaușescu, privind rolul literaturii și artei în societatea socialistă, în formarea omului nou* (Aurelia Șerban, anul IV, Univ. Iași); *Consecințe social-economice ale cursei înarmărilor* (Corneliu Bogdan, anul IV, A.S.E. București); *Putere, autoritate, dominație în unele doctrine politice contemporane. Analiză critică* (Carmen Cozma, absolventă, Univ. Iași); *Critica unor doctrine capitaliste mondialiste* (Gheorghe Oprișan, absolvent, Univ. Iași); *Aspecte noi ale luptei de idei în gîndirea social-politică contemporană* (Doru Păcuraru, anul IV, Univ. Timișoara); *Conceptul românesc de nouă ordine internațională* (Titus Pleavă, anul III, Institutul Politehnic Timișoara); *Subdezvoltarea — problemă globală a contemporaneității* (Tatiana Mihaela, anul IV, Univ. București); *Lichidarea subdezvoltării — obiect major al contemporaneității* (Cristina Vlad și colectiv, anul IV, Univ. Brașov); *Revoluția cubană și probleme ale căilor specifice spre socialism* (Florin Vîrțan, anul IV, Institutul Politehnic Timișoara); *Particularitățile situației politice din Grecia* (Andreea Galfi, anul III, Institutul Politehnic Timișoara); *Rolul națiunii în epoca contemporană* (Ioan Ciolos, anul IV, Univ. Cluj-Napoca); *Autoconducerea muncitorească în fața unor noi exigențe* (Cornel Marcu, anul IV, Univ. Cluj-Napoca); *Concepția P. C R., a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, privind locul și rolul tineretului în dezvoltarea societății socialiste în țara noastră* (Vasile Todincă, anul IV, Univ. Cluj-Napoca); *Concepția Partidului Comunist Român, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, despre rolul tineretului în dezvoltarea omenirii* (Adriana Ioan, anul IV, A.S.E. București).

E.F.

SESIUNE ȘTIINȚIFICĂ (Iași)

Înscrisă în șirul de manifestări care marchează anual „Zilele Universității «Al. I. Cuza»", sesiunea Catedrei de filosofie de la facultatea ieșeană de istorie și filosofie, desfășurată în ziua de 27 octombrie 1984, a înscris în program comunicările: *Libertate și necesitate istorică* (lect. dr. Gh. Bourceanu); *Concepția social politică a lui Condorcet* (conf. dr. M. Sărmășanu); *Originile istoriei umane* (conf. dr. Elena Puha); *Asupra conceptului de personalitate* (conf. dr. N.V. Turcu);

Considerații asupra unității dintre filosofie și știință (conf. dr. Șt. Celmare); *Încercare asupra conceptului „maya" în vedantism* (lect. dr. C. Marin); *Considerații asupra doctrinologiei politice* (lect. dr. A. Carpinschi); *Claude Bernard — teoretician al experimentului științific* (lect. univ. Paul Gheorghiade); *Confruntări ideologice asupra rolului țărănimii în perioada interbelică* (conf. dr. N. Simion); *Statutul ontologic al probabilității* (conf. dr. T. Dima); *Dialectica sacrului și profanului în religiologia contemporană* (lect. dr. M. Nistor); *Câteva reflecții cu privire la dezvoltarea artei în Renaștere* (prof. dr. T. Raveica); *Categorii derivate și operații logice constructive* (lect. dr. P. Ioan); *Consonanță și legitate la Ștefan Odobleja* (conf. dr. T. Ghideanu); *Critica conceptului de cauzalitate clasică* (lect. dr. M. Baciu).

P. I.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

În editura „Nauka" (Moscova) a apărut volumul *Sovremennaia marxistko-leninskaia filosofia v zarubejnîh stran* (Filosofia marxist-leninistă contemporană peste hotare), editată de Institutul de filosofie al Academiei de științe a U.R.S.S. (în coordonarea lui A. G. Mîslivcenko). Volumul, însumînd 608 pagini, cuprinde studii de sinteză asupra: 1) „filosofiei marxist-leniniste în țările socialiste europene" (Bulgaria, Ungaria, R.D.G., Polonia, România, Cehoslovacia, Jugoslavia); 2) „filosofiei marxist-leniniste în țările capitaliste" (Anglia, Franța, Italia, R.F.G., Austria, S.U.A., Canada, Argentina). La paginile 179—218 aflăm prezentarea sub genericul: *Filosofia marxistă în România.*

În viziunea redacției (notă la p. 3) „lucrarea ... reprezintă prima cercetare sovietică de analiză a principalelor etape, a problematicii și tendințelor dezvoltării filosofiei marxist-leniniste în țările socialiste europene și într-o serie de țări capitaliste din Europa apuseană și America în perioada de după al doilea război mondial pînă în zilele noastre. Publicarea acestei lucrări răspunde nevoii de abordare sistematică a situației actuale a filosofiei marxiste peste hotare, de generalizare a experienței creatoare a partidelor comuniste și muncitorești, a cercetătorilor marxiști, de evidențiere a contribuției aduse de acestea în filosofia marxist-leninistă înțeleasă ca teorie internațională unitară".

★

Sub semnul dezbaterilor de idei stimulate de Congresul al XIII-lea al P.C.R. și în cinstea aniversării Republicii, Catedra de filosofie a Universității „Al. I. Cuza" și Centrul de științe sociale din Iași au organizat, în ziua de 22 decembrie 1984, simpozionul: *Umanismul științei, artei și filosofiei românești contemporane*, în cadrul căruia s-au dezbătut comunicările: „Contribuții teoretice românești la dezvoltarea umanismului contemporan" (conf. dr. Elena Puha), „Ideea de umanism de la Renaștere în actualitate" (prof. dr. Titus Raveica), „Dialogul umanismelor " (lect. dr. Gheorghe Bourceanu), „Umanismul — ideal și criteriu valoric" (lector Radu Negru).

★

Editura Felix Meiner (Hamburg), renumită prin redarea operelor clasicilor filosofiei universale, oferă în colecția „Philosophische Bibliothek" una dintre cele mai complete și mai practice ediții a *Criticii rațiunii pure:* Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. De la prima formă dată de Schmidt în 1926, prin reluarea și îmbunătățirea ediției lui J.H. von Kirchman (1868) și T. Valentiner (1901 și 1913), prezentarea a cunoscut cîteva etape (1930, 1971, 1976), oferind textele ambelor ediții, un „Indice de nume" și un bogat „Indice de materii". Acesta din urmă constituie de fapt un veritabil glosar kantian.

★

În editura Friedrich Frommann (Stuttgart-Bad Constantt) a apărut în 1984 ediția a doua a celebrei cărți a lui Hans Grunsky: *Jacob Boehme*, una dintre cele mai complete monografii asupra ilustrului gînditor din epoca Reformei. Atrage atenția: a) prezentarea lui Boehme ca un clasic al filosofiei și proiectarea unei noi etape în ceea ce s-a numit „Boehmeforschung"; b) anexa cu redarea unor texte semnificative din manuscrisele lui Boehme, prezentarea unei ample bibliografii, precum și a unui lexicon de concepte specifice scrierilor acestuia; c) redarea a „cinci modele ale sistemului lui Boehme" .

★

Între 24—29 septembire 1984 a avut loc, la Universitatea din Bonn, cel de-al XIII-lea Congres german de filosofie. Organizat de cunoscuta „Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland e.V." (președinte: prof. W. Kluxen, Bonn). Congresul, înscris sub genericul tematic *Tradition und Innovation*, s-a desfășurat în șase simpozioane și șapte secții (unele cu două subsecții) tematice. Din tematica secțiilor reținem: conștiința istorică a filosofiei; Preferința estetică pentru nou; Filosofia științei și istoria științei; Schimbarea valorilor și schimbarea normelor; Criza lumii tehnice; Religia în schimbările sociale.

★

Publicația „REVIEW OF EXISTENTIAL PSYCHOLOGY & PSYCHIATRY", care apare la Seattle (statul Washington, S.U.A.) editată de Keith Hoeller, anunță apariția unor numere speciale dedicate lui: *Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault, Ludwing Binswanger.*

★

În cunoscuta „Zeitschrift für philosophische Forschung", Bd. 38, Heft 2, 1984 (p. 311—321), L. Kreimendahl (Bochum) oferă: *Bibliographie des Schriftums zu Condillac* (1840—1980), o bibliografie cvasicompletă pentru spațiile de limbi: germană, engleză, franceză, italiană.

În editura J.C.B. Mohr (Tübingen) a apărut: Wolfgang Marx, *Reflexionstopologie*, 1984, VII, 670 p., cuprinzînd o încercare de construcție a unei „teorii a gîndirii". Lucrarea este structurată în următoarele părți: I — Categoriile ca bază a gîndirii și experienței; II — Construcția conceptelor de bază ale topologiei categoriilor; III — Dimensiunea internă și cea externă a gîndirii.

★

Editura Indiana University Press (Bloomington, statul Indiana, S.U.A.) anunță pentru anul 1984, apariția lucrărilor; Joseph J. Kockelmans, *On the Truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, 352 p; Richard E. Aquila, *Representational Mind. A Study of Kant's Theory of Knowledge*, 224, p; J.N. Mohanty, *Husserl and Frege*, 160 p; Bernard P. Dauenhauer, *Silence. The Phenomenon and Its Ontological Significance*, 224 p; Robert Sokolowski, *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*, 192 p; Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, 256 p; *Writings of Charles S. Peirce, A Cronological Edition*, vol. I, 738 p; vol. II, 704 p (alcătuită de Edward C. Moore, Max H. Fisch și alții); John Deely, *Introducing Semiotic. Its History and Doctrine*, 264 p; Reinhardt Grossmann, *The Categorial Structure of the World*, 448 p; Panayot Butchvarov, *Being Qua Being. A Theory of Identity, Existence and Predication*, 288, p.; Terrell Carver, *Marx and Engels. The Intellectual Relationship*, 192 p;

★

Potrivit buletinului lunar de „bibliografie indologică" (MLBD Newsletter) editat la Delhi (India), între 10 și 15 oct. 1984 a fost organizată la New Delhi „prima conferință internațională pe tema: *Budismul și culturile naționale*, menită a reuni pe cercetătorii diferitelor arii de studiu asupra budismului din întreaga lume și a discuta interferențele spirituale ale diverselor culturi naționale cu budismul. Iată principalele secții tematice ale conferinței; 1. Difuziunea budismului în culturile naționale; 2. Non-violența budistă și pacea; 3. Filosofie și religie; 4. Arhitectură și arte. 5. Idei socio-economice și instituții. 6. Literatură. Forme de cult și de meditație.

Potrivit aceluiași buletin ideologic, în 10 iunie 1985 va avea loc la San Remo, în Italia, primul congres mondial de Yoga și Ayurveda" (I Congresso Mondiale Yoga e Ayurveda).

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

EUGENIU SPERANȚIA, **Cartea despre carte sau efloreșcența spirituală.** Ediție îngrijită și Cuvînt înainte de Octavian Chețan, 1984, 120 p., 7,25 lei.

PLATON, **Opere, IV.** Ediție îngrijită de Petru Creția. Interpretări și comentarii de C. Noica, Andrei Cornea, Radu Bercea, Manuela Tecușan. Trad. din lb. elină de Petru Creția, Gabriel Liiceanu, 1983, 548 p., 40 lei.

ALEXANDRU BOGZA, **Realismul critic.** Ediție îngrijită de Al. Tănase, Al. Boboc, 1983, 408 p., 29 lei.

ALEXANDRU DUȚU, **Humanisme, baroque, lumières : l'exemple roumain,** 1984, 146 p.

CICERO, **Despre supremul bine și supremul rău.** Trad., studiu introductiv, notițe introductive și note de Gheorghe Ceaușescu, 1983, 478 p., 32 lei.

CORNEL POPA, **Teoria acțiunii și logica formală,** 1984, 718 p., 48 lei.

DIMITRIE GUSTI, **Ritorică pentru tinerimea studioasă,** 1984, 391 p., 33 lei.

* * * **Filosofie și religie în evoluția culturii române moderne, Vol. I—II.** Studii și antologie de S. Ghiță și D. Ghișe, 1984, 361 p. + 408 p., 52 lei.

MIHAI DRAGOMIRESCU, **Știință și civilizație,** 1984, 288 p., 22 lei.

LUCIAN CULDA, **Omul, cunoașterea, gnoseologia,** 1984, 337 p., 18,50 lei.

EDITURA UNIVERS

HANS ROBERT JAUSS, **Experiență estetică și hermeneutică literară.** Trad. din lb. germană de Andrei Corbea, 1983, 502 p., 25 lei.

AL. TĂNASE, **O istorie a culturii în capodopere, vol. I,** 1983, 544 p., 24 lei.

CONSTANTIN NOICA, **Trei introduceri la devenirea întru ființă,** 1984, 150 p., 7 lei.

EDITURA EMINESCU

MIRCEA FLORIAN, **Recesivitatea ca structură a lumii, vol. I.** Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, Ioan C. Ivanciu, 1983, 534 p., 42 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

Z. ORNEA, **Opera lui C. Dobrogeanu-Gherea,** 1984, 510 p., 20,50 lei.

HENRI WALD, **Ideea vine vorbind,** 1983, 310 p., 13,50 lei.

EDITURA DACIA

POMPILIU ELIADE, **Interferențe iluministe europene,** 1984, 254 p., 19,50 lei.

AUREL CODOBAN, **Structura semiologică a structuralismului,** 1984, 400 p., 22,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interpretări logico-filosofice (1938—1981),** 1983, 349 p., 15 lei.

* * * **Conștiință și progres.** Sub redacția și coordonarea : C. Gh. Marinescu, Constantin Vlad, 1984, 323 p., 16 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Despre frumos și artă.** Tradițiile gîndirii estetice românești, 2 vol. Antologie. Ediție de texte, studii introductive și note de Vasile Morar, 1984, 659 p., 16 lei.

EDITURA ALBATROS

SOLOMON MARCUS, **Paradoxul,** 1984, 183 p., 9,25 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

ȘTEFAN ODOBLEJA, **Introducere în logica rezonanței. Scrieri inedite.** Îngrijirea ediției, studiul introductiv și notele de Alexandru Surdu. Prefața de Constantin Noica, 1984, 204 p., 13 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

GHEORGHE AL. CAZAN, **Istoria filosofiei românești,** 1984, 378 p., 34 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Națiunea și națiunile conlocuitoare în epoca contemporană**, 1983, 199 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Statul, organizațiile obștești și participarea maselor la conducere în sistemul democrației socialiste**, 1983, 253 p., 12 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Rolul conștiinței înaintate în construirea societății socialiste**, 1984, 191 p., 11 lei.

* * * **Contribuții ale Președintelui Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea gîndirii filosofice.** Coordonatori : Dumitru Ghișe, Ion Florea, Petre Pânzaru, 1983, 328 p., 17 lei.

ALVIN TOFFLER, **Al treilea val.** Trad. de Georgeta Bolomey, Drăgan Stoianovici. Prefață de Ioniță Olteanu, 1984, 684 p., 30 lei.

* * * **Creație valorică și acțiune.** Coordonatori : Grigore Smeu și Ion Tudosescu, 1984, 318 p., 15 lei.

* * * **Filozofia fizică.** Coordonatori : Ioan Iovițu-Popescu, Alexandrina Pârvu, 1984, 376 p., 18 lei.

NIKO IAHIEL, **Sociologie și știință.** Cuvînt înainte de Ion Drăgan. Trad. Rodica Boda, 1984, 356 p., 20 lei.

ANDREI MARGA, **Cunoaștere și sens. Perspective critice asupra pozitivismului**, 1984, 256 p., 14,50 lei.

C. I. GULIAN, **Antropologia politică și geneza ideologiilor**, 1984, 142 p., 7 lei.

FLORIN GEORGESCU, **Munca — temei al condiției umane**, 1984, 126 p., 6 lei.

SERGIU TAMAȘ, **Știință și conducere**, 1984, 298 p., 15 lei.

ILYA PRIGOGINE și ISABELLE STENGERS, **Noua alianță. Metamorfoza științei**, Colecția „Idei contemporane", 1984, 421 p., 18 lei.

STEVEN WEINBERG, **Primele trei minute ale Universului. Un punct de vedere modern asupra originii Universului.** Colecția „Idei contemporane", 1984, 215 p., 15 lei.

MARIO BUNGE, **Știință și filosofie.** Colecția „Idei contemporane", 1984, 456 p., 22 lei.

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Istoria filosofiei moderne și contemporane. Vol. I** (De la Renaștere la epoca „luminilor"), 1984, 575 p., 57 lei.

* * * ***Perspectivă filosofică în abordarea fenomenelor sociale.*** Coordonator : Oltea Mișcol, 1983, 171 p., 16 lei.

DAN BĂDĂRĂU, **Scrieri alese, vol. 2.** Sub redacția acad. Vasile Pavelcu, 1983, 285 p., 22,50 lei.

* * * **Filozofie și religie în evoluția culturii române moderne, vol. I—II.** Studii și antologie de S. Ghiță și D. Ghișe, 1984, 361 p. + 408 p., 52 lei.

* * * **Praxiologie și logică.** Coordonator : Cornel Popa, 1984, 199 p., 13 lei.

* * * **Privire filosofică asupra raționalității științei.** Coordonator : Angela Botez, 1983, 174 p., 16 lei.

* * * **Estetica.** Coordonatori : Marcel Breazu, Ion Ianoși, Grigore Smeu, Ion Toboșaru, 1983, 582 p., 75 lei.

DIMITRIE CANTEMIR, **Opere complete, IX, Tom. I.** De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus și Historia Moldo-Vlahica. Prefață de Virgil Cândea. Ediție critică, traducere, introducere, note și indici de Dan Slușanschi, 1983, 457 p., 47 lei.

REV. FILOS., XXXI, 2, P. 107—206, BUCUREȘTI, 1985

ISSN 0034—8262

I. P. I. — c. 1127

43 503

Lei 30

I 8075

Revista de filosofie

DIN SUMAR:

NICU CEAUȘESCU, Tînăra generație — sursă de inspirație și acțiune politică

ELENA COBIANU, Demnitatea — conștiință a valorii de sine

VASILE POPESCU, Eticul și controlul social

VIORICA POPA-TIGHEL, Perspectiva antropologică în abordarea ideii de libertate

AL. FLORIAN, Calitatea și creația umană

JANINA IANOȘI, Ernst Bloch — o tentativă marxistă de reabilitare a utopiei

SIMION GHIȚĂ, Cunoaștere și înțelepciune

CERCURILE ȘTIINȚIFICE STUDENȚEȘTI: COMUNICĂRI

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

OPINII DESPRE CĂRȚI

REPERE BIBLIOGRAFICE

3 mai—iunie 1985

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990
- 0 IUI 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale. Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii „Rompresfilatelia" — — Departamentul Export-Import Presă. P. O. Box 12—201, telex 10370 prsfi r — București, 78104, Calea Griviței 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa : Bd. Schitu Măgureanu, nr. 1, Sect. V, București, telefon : 15.71.83.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à Rompresfilatelia Département Export-Import Presse, P. O. Box 12—201, telex 10376 prsfi r, Bucarest 78104, Calea Griviței 64—66. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8075

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXXII Nr. 3 1985

-- ULG. 2014

2022

SUMAR

NICU CEAUȘESCU, Tînăra generație — sursă de inspirație și acțiune politică . . . 211
ELENA COBIANU, Demnitatea — conștiință a valorii de sine 214
VASILE POPESCU, Eticul și controlul social 218

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

VIORICA POPA-TIGHEL, Perspectiva antropologică în abordarea ideii de libertate 226
AL. FLORIAN, Calitatea și creația umană 228
JANINA IANOȘI, Ernst Bloch — o tentativă marxistă de reabilitare a utopiei . . 233
SIMION GHIȚĂ, Cunoaștere și înțelepciune 240

CERCURILE ȘTIINȚIFICE STUDENȚEȘTI: COMUNICĂRI

MIRCEA DUMITRU, Dinamica cunoașterii științifice — Aspecte contemporane . . 249
MIRCEA MICLEA, Despre „silogismul practic" 253
ALIN NEMECZ, Statutul erorii în istoria științei 257
MARIN BĂLAN, Conceptele aristotelice de *materie* și *formă* în contextul problematic al *substanței* 261
MIHAELA SÎRBU, Gîndire și ființă la Parmenides 265

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

OCTAVIAN CHEȚAN, Religia și morala în lumea contemporană 269

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

* * * Ștefan M. Zeletin despre natura omenească 276

OPINII DESPRE CĂRȚI

ION DUR, Pentru un alt Eminescu 280
C. CUCIUC, Sincronizarea culturii românești cu cea europeană în secolul trecut . . 287
VICTOR SĂHLEANU, Cartea și condiția culturală a omului 289

REPERE BIBLIOGRAFICE

Petre Botezatu, *Constituirea logicității*, București, 1983 (VIOREL CHIRILĂ); **Dan Bădărău**, *Scrieri alese*, II, București, 1983 (S. H VĂLEANU); **Zenon Kasidowski**, *Povestirile evangheliștilor*, București, 1984 (E. F.); **Wilhelm Totok**, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Band IV, Frankfurt, 1981 (ALEXANDRU BOBOC); *Zhexue Yanjiu* („Studii de filosofie"), nr-le 6—12/1984 (VIOREL ISTICIOAIA). 294

42651.

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXII № 3 1985 г.

СОДЕРЖАНИЕ

НИКУ ЧАУШЕСКУ, Молодое поколение—источник вдохновения и политического действия 211
ЕЛЕНА КОБЯНУ, Чувство достоинства — сознание самоценности 214
ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Этическое и социальный контроль 218

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

ВИОРИКА ПОПА-ТИГЕЛ, Идеал свободы в антропологическом ракурсе ; . . 226
АЛ. ФЛОРИАН, Качество и творческая деятельность человека 228
ЖАНИНА ЯНОШИ, Эрнст Блох — марксисткая попытка реабилитации утопии 233
СИМИОН ГИЦЭ, Познание и мудрость 240

СТУДЕНЧЕСКИЕ НАУЧНЫЕ КРУЖКИ: РЕФЕРАТЫ

МИРЧА ДУМИТРУ, Актуальные аспекты динамики научного познания . . . 249
МИРЧА МИКЛЯ, О ,,практическом силлогизме'' 253
АЛИН НЕМЕЦ, Статус ошибки в теории науки 257
МАРИН БЭЛАН, Аристотелевские концепты ,,материи'' и ,,формы'' в проблематике ,,субстанции'' 261
МИХАЕЛА СЫРБУ, Мышление и сущее у Парменида 265

РАЗУМ И ВЕРА

ОКТАВИАН КЕЦАН, Религия и мораль в современном мире 269

РАЗМЫШЛЕНИЯ И АФОРИЗМЫ

* * * Штефан М. Зелетин о человеческом характере 276

МНЕНИЯ О КНИГАХ

ИОН ДУР, М. Эминеску в новой интерпретации 280
К. КУЧУК, Синхронизация румынской культуры в европейской в прошлом веке 287
ВИКТРОР СЭХЛЯНУ, Книга и культура в жизни человека 289

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ 294

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXXII **N° 3** **1985**

SOMMAIRE

NICU CEAUŞESCU, La jeune génération—source d'inspiration et de l'action politique 211
ELENA COBIANU, La dignité — conscience de la valeur de soi 214
VASILE POPESCU, La qualité et la création humaine 218

NOTES PHILOSOPHIQUES

VIORICA POPA-TIGHEL, L'idée de la liberté : une perspective anthropologique . 226
AL. FLORIAN, La qualité et la création humaine. 228
JANINA IANOŞI, Ernst Bloch — une tentative marxiste de réhabilitation de l'utopie 233
SIMION GHIŢĂ, Connaissance et sagesse 240

LES CERCLES SCIENTIFIQUES D'ETUDIANTS: COMMUNICATIONS

MIRCEA DUMITRU, La dynamique de la connaissance scientifique 249
MIRCEA MICLEA, Au sujet du „syllogisme pratique" 253
ALIN NEMECZ, Le statut de l'erreur dans l'histoire de la science 257
MARIN BĂLAN, Les conceptions aristotéliques de *matière* et de *forme* dans le contexte problématique de la *substance* 261
MIHAELA SÎRBU, La pensée et l'être chez Parménide 265

RAISON ET CROYANCE

OCTAVIAN CHEŢAN, La religion et la morale dans le monde contemporaine. . . 269

PENSÉES, MAXIMES, APHORISMES

* * * ŞTEFAN M. ZELETIN au suget de la nature humaine 276

OPINIONS SUR LES LIVRES

ION DUR, Pour un autre Eminescu 280
C. CUCIUC, La synchronisation de la culture roumaine avec la culture européenne au XIXe siècle 287
VICTOR SĂHLEANU, Le livre et la condition culturelle de l'homme 289

REPERES BIBLIOGRAPHIQUES 294

TÎNĂRA GENERAȚIE — SURSĂ DE INSPIRAȚIE ȘI ACȚIUNE POLITICĂ

NICU CEAUȘESCU

Generația tînără a constituit, dintotdeauna, un stimulator subiect de reflecție teoretică, de interpretare, preocupare întemeiată firesc pe misiunea socială care a revenit, în fiecare epocă a istoriei, tineretului, în calitatea sa de *continuator al valorilor* materiale și spirituale create de umanitate. Acest efort teoretico-interpretativ, nelipsit de importanță, a oferit, în timp, criterii și argumente pentru crearea unei *stări colective de spirit* — la scară macrosocială cu privire la locul și rolul tineretului în procesul dezvoltării naționale, în abordarea, cu realism și eficiență politică, a problemelor cardinale ale vieții internaționale. Se impunea, însă, o *trecere calitativă* de la planul teoretic la cel practic, decizional; dintr-o asemenea necesitate obiectivă, accentuată cu deosebire în ultimele decenii s-a conturat inițiativa de prestigiu a proclamării *Anului Internațional al Tineretului*.

1. *Dimensiunea globală*. Lansat pe baza unei propuneri a României, Anul Internațional al Tineretului — „Participare, Dezvoltare, Pace" se întemeiază pe o *sinteză necesară a nivelurilor de acțiune* — local, național, regional, mondial. Se cuvine a evidenția, în acest sens, că însuși procesul pregătitor al A.I.T. a consemnat, la toate aceste niveluri, experiențe interesante, subordonate, în ansamblul lor, necesității ca A.I.T. — manifestare de amploare sub auspiciile Națiunilor Unite — să se afirme în termenii eficienței practice: constituirea de organisme naționale de pregătire și marcare a A.I.T., organizarea unor reuniuni regionale pentru toate zonele geografice din sistemul O.N.U. *, crearea unor structuri la nivel internațional (Comitetul Consultativ al O.N.U. pentru A.I.T. — ca organism al Adunării Generale a O.N.U., Secretariatul Executiv pentru A.I.T. ș.a.).

De remarcat este faptul că, în viziunea sa globală, Anul Internațional al Tineretului — atît în stadiul pregătirii, cît și al marcării efective — a determinat preocupări prioritare pe plan național, adică la nivelul în care problematica tineretului înregistrează un grad maxim de concretitudine. Totodată, această manifestare a stimulat preocupările la nivel regional și internațional, oferind noi posibilități de acțiune în ceea ce privește *cooperarea în domeniul tineretului*.

* După cum este cunoscut, în anul 1983, în plin proces de pregătire a A.I.T., au fost organizate cinci reuniuni regionale — pentru Africa (în Etiopia), Asia și Pacific (în Thailanda) Europa (în România), America Latină (în Costa Rica) și Asia de Vest (în Irak), care au adoptat, pe baza unor evaluări aprofundate a situației tineretului din zonele respective, substanțiale planuri de acțiune.

2. *Dimensiunea practică.* De la început, Anul Internațional al Tineretului a fost gîndit ca o manifestare avînd repercusiuni concrete asupra condiției contemporane a tinerei generații. Fără a rămîne la stadiul considerațiilor generale, al declarațiilor de principiu, factorii de decizie la cele mai diferite niveluri — guverne, organisme interguvernamentale, instituții din sistemul Națiunilor Unite — au procedat la o abordare aprofundată, fără prejudecăți, a situației tineretului sub aspect economic, social, politic, educațional, cultural. În multe dintre situații, *raportarea la practică* a fost însoțită de *elaborarea unor măsuri practice* — strategii pe termen mediu sau lung, programe și politici în domeniul tineretului. Astfel, acționîndu-se în spiritul recomandărilor cuprinse în Programul de pregătire și marcare a A.I.T., adoptat, de O.N.U., în 1981 *, în numeroase țări de pe toate continentele, au fost elaborate legislații speciale cu privire la tineret, programe de acțiune în legătură cu o serie de probleme importante care vizează tînăra generație — accesul la instrucție și educație, încadrarea în munca productivă, participarea la decizie, eradicarea fenomenelor de „poluare morală" în rîndul tinerilor, implicarea tineretului în viața internațională și altele.

Din acest punct de vedere, însăși deviza A.I.T. — „*Participare, Dezvoltare, Pace*" are o semnificație nemijlocit practică : participarea constituie un *concept activ*, iar obiectivele dezvoltării și păcii, avînd dimensiuni planetare, sînt evidente, în conținut și semnificație, chemînd la acțiune concretă în direcția eliminării fenomenului anacronic al subdezvoltării, a decalajelor între țările sărace și cele bogate, pentru înlăturarea pericolului unei noi conflagrații și instaurarea unui climat de pace, securitate, înțelegere între popoare.

3. *Dimensiunea prospectivă.* Anul Internațional al Tineretului este consacrat generației viitorului, și aceasta constituie rațiunea primordială a *proiectării în perspectivă* a acestei manifestări. La ea se asociază faptul că, oricît de judicios ar fi fost pregătit și oricît de reprezentativă ar fi acțiunea, la multiple niveluri, de marcare a A.I.T., manifestarea respectivă nu va putea obiectiv da răspunsurile necesare și soluționa adecvat ansamblul tuturor problemelor care vizează tînăra generație. Iată de ce A.I.T. îndeamnă la o *atitudine prospectivă*, pe termen lung, atît în domeniul abordărilor teoretice, cît mai ales în cel al măsurilor nemijlocit practice, politico-decizionale.

Strategia generală pentru A.I.T., consacrată prin Programul O.N.U. (1981) a luat, de altfel, în considerare acest adevăr elementar ; 1985 — se arată în Program — ar putea fi pivotul unei strategii de perspectivă, care se va realiza în mai multe etape ; pe baza evaluării realizărilor efective și a obiectivelor de perspectivă, va fi pregătit un plan de acțiune **. Pentru prima dată în istoria raporturilor internaționale, factorii de decizie și opinie dispun, la ora actuală, de un substanțial document cu valoare operațională. „*Liniile directoare pentru programe de viitor în domeniul tineretului și urmărirea punerii lor în aplicare*"***.

* Doc.A/36/215.

** *Doc.cit.*, cap. I. „Considerații generale", Cap. C, paragraful 26.

*** Documentul a fost elaborat și adoptat prin consens la cea de-a IV-a sesiune a Comitetului Consultativ al O.N.U. pentru A.I.T. (Viena, martie—aprilie 1985) și urmează a fi supus examinării și adoptării Adunării Generale a O.N.U., la Conferința Mondială a O.N.U. pentru A.I.T.

Documentul menționat este orientat cu prioritate spre decizie și acțiune, reunind recomandări cu semnificație națională, regională și internațională într-o multitudine de domenii : legislație pentru tineret, instrucție și educație, încadrarea în muncă, cultură, timp liber, cercetare științifică, informare publică și altele. Prin substanța lor politică, *Liniile directoare* vor oferi, cu siguranță, teren de acțiune pentru factorii de decizie, asigurînd *continuitatea preocupărilor* și permanentizarea experiențelor valoroase acumulate pe parcursul pregătirii și marcării Anului Internațional al Tineretului.

4. *Tineretul român și A.I.T.* Lansat pe baza unei inițiative a României socialiste, Anul Internațional al Tineretului s-a bucurat, de la început, de o largă aderență în rîndul generației tinere a patriei noastre.

Tineretul român, care are privilegiul să se dezvolte și să se afirme într-o țară socialistă, liberă și suverană, beneficiază după cum este cunoscut, de o politică profund novatoare, realistă și științifică a partidului și statului, a secretarului general al P.C.R., cu privire la locul și rolul tinerei generații în societate, în lumea contemporană. Din această perspectivă, Uniunea Tineretului Comunist vede în A.I.T. un nou și inedit prilej de stimulare a potențialului creator, de creștere a contribuției tinerei generații, împreună cu întregul popor, sub conducerea Partidului Comunist Român, la fondul valorilor materiale și spirituale ale civilizației socialiste.

Participarea activă a României, a organizațiilor de tineret — pe multiple planuri, național, regional, mondial — la pregătirea și marcarea corespunzătoare a A.I.T. se constituie într-o expresie clară a *responsabilității și consecvenței* cu care țara noastră abordează problematica tinerei generații, în actualitatea, complexitatea și dinamica sa. Un punct important de referință al acestei atitudini angajante îl va constitui, fără îndoială, organizarea, în România, în toamna acestui an, a Conferinței Mondiale a Comitetelor naționale pentru A.I.T., a cărei temă, redă firesc, sinteza între *experiență și perspectivă în materie de tineret : „Tineretul anului 2000 — Participare, Dezvoltare, Pace"* *.

Tineretul are — și va avea întotdeauna — *vocația devenirii*, fiind mai puțin legat de vechile stări de lucruri și caracterizat prin amplă receptivitate la nou, la transformări progresiste. Dialectica sa se regăsește în dialectica lumii în care trăiește, fără de care însăși ideea de generație tînără nu ar avea sens. Și astfel, cuvintele de ordine ale Anului Internațional al Tineretului : *Participare, Dezvoltare și Pace*, care s-au statornicit, în acești ani, în agenda politică mondială, în limbajul cotidian al oamenilor politici, al opiniei publice, al tinerilor înșiși fixează, cu întreaga evidență, statutul tinerei generații ca *existență și factor de acțiune socială transformatoare.*

* Conferința urmează să se desfășoare, la București, în perioada 3—6 septembrie a.c., cu participarea reprezentanților comitetelor naționale de coordonare pentru A.I.T. și ai altor organisme similare, care funcționează, în prezent, în peste 140 de țări ale lumii.

DEMNITATEA — CONȘTIINȚĂ A VALORII DE SINE

ELENA COBIANU

Cercetarea determinațiilor definitorii ale conceptului impune răspunsul la cîteva întrebări: Ce este demnitatea? Este aceasta un atribut generic al omului și deci intangibilă? Sau este ceva ce se poate pierde, respectiv dobîndi sau construi? În ce raport stă demnitatea cu libertatea omului, cu drepturile sale? Cum specifică socialismul demnitatea umană?

Caracterul privilegiat sau, dimpotrivă, marginal al acestei categorii-valoare în sistemul valoric-normativ al unei orînduiri este dat de *statutul*, de *valoarea însăși a omului* în acea orînduire, statut și valoare nu atît *proclamate*, — proclamarea marcînd ea însăși un stadiu anumit al dezvoltării lor — , cît *funcționale*, recunoscute și stimulate ca atare în modul de existență și comportament social. Așa încît istoria conceptului, în punctele sale nodale, marchează aspecte, momente ale construirii valorii de sine a omului, precum și ale ridicării sale la conștiința acestei valori.

Apariția inițială a conștiinței sub forma *conștiinței de grup* a determinat ca în forma sa incipientă, rudimentară, demnitatea — în sensul de conștiință a valorii de sine — să apară de asemenea *la nivel comunitar*, de colectivitate socială. Valoarea de sine a comunității este de presupus a se fi constituit în acele vremi îndepărtate din semnificația pe care o dobîndea existența umană în conștiința acesteia, o existență, firește, de grup, singura apță să se instituie ca răspuns cît de cît adecvat la condițiile vitrege ale naturii și societății. Odată cu personalizarea individului, cu desprinderea lui din singurul (pînă acum) orizont al gîndirii colective — fenomene datorate dezvoltării societății, structurării ei complexe într-o ierarhie de clasă — conștiința capătă forma *conștiinței de sine a individului*. Valoarea de sine a acestuia provenind din locul, rolul său în societate, este circumscrisă astfel condiției sale existențiale, procesului continuu de diferențiere la care situațiile de viață supun individul.

Constituirii istorice a *valorii de sine* a individului uman nu îi urmează, în mod automat, un curs paralel al *recunoașterii* acestei valori, nici al *conștiinței* acesteia. Desprinderea din omogenitatea uniformizantă a primei formațiuni social-economice se desfășoară pe fondul contradictoriu inaugurat de următoarea formațiune, care instituie pentru prima dată în istorie inegalitatea, dreptul unei clase asupra alteia, dreptul omului asupra semenului său. Corespunzător, *valoarea*, deși un atribut al omului emergînd din apartenența sa la specie, pe de o parte, din modul său concret istoric de a se înscrie în ceea ce constituie ascendentul speciei umane asupra celorlalte specii de ființe, pe de altă parte, va fi recunoscută discriminatoriu doar pentru membrii clasei dominante. Identificarea sclavului cu condiția sa de sclav nu face posibilă ajungerea acestuia la conștiința propriei valori. „Sclavul nu cunoaște semnificația demnității umane",

observa Simone de Beauvoir, observație rămînînd valabilă pentru orice tip de sclavie care supraviețuiește orînduirii sclavagiste. În aceste condiții, demnitatea devine însemnul membrilor clasei dominante.

Eroii homerici, în epoca de destrămare a orînduirii gentilice, deja se remarcau printr-o puternică conștiință de sine. Ocupați cu mînuirea calificată a discului și a arcului, cu onorarea zeilor prin sacrificii și cu domnia, sînt concomitent preocupați de propria lor valoare și distincție, de atingerea perfecțiunii într-un domeniu, de aprecierea de care se bucură în legătură cu aceasta printre egalii lor. Evidența unei evaluări inferioare, considerată ofensă, ducea la răzbunare, căci eroii homerici erau mîndri.

Distincția, măreția sufletească și mîndria ce caracterizau omul mărinimos al lui Aristotel, onoarea exagerată și grija privind reputația la înțeleptul stoic sînt doar două dintre cele mai semnificative modele umane prin care antichitatea, deși pe fondul contradictoriu al refuzului de a considera sclavul om, face elogiul demnității, al superiorității omului în natură, în cosmos. „În lume-s multe mari minuni, mai mari ca omul însă nu-s" este imnul ce-l închină omului corul din „Antigona" lui Sofocle.

Negarea demnității umane în evul mediu prin ridicarea umilinței la rangul de virtute fundamentală a eticii teologice creștine își găsește reversul în afirmarea ei sub forma onoarei cavalerilor. Numai probarea valorii de sine în lupte și în acțiuni vitejești justifica apartenența cavalerului la elita nobiliară, îi consolida conștiința propriei valori, respectul de sine, precum și respectul celorlalți. Ca atitudine umană adesea complexă, atitudinea cavalerului devine simptomatică pentru epoca revoluționară a Renașterii, epocă cu care debutează orînduirea burgheză.

Reabilitarea condiției umane, a *respectului* pentru aceasta este dimensiunea esențială a filosofiei din perioada Renașterii, reprezentată între alții de Pico della Mirandola, Fr. Bacon, Pascal, Erasmus, Montaigne, J. Locke, ultimul avînd să prefigureze o primă declarație a drepturilor omului. Cucerit de grandoarea ființei umane, Pascal va afirma: „Omul este atît de mare încît măreția sa se vede chiar și în faptul că se știe mizerabil. Un copac nu se cunoaște pe sine ca mizerabil. Este adevărat că a se ști mizerabil înseamnă a fi mizerabil, dar înseamnă în același timp și a fi mare. Așa că toate mizeriile sale dovedesc măreția sa". În secolul luminilor, Kant distingea *lucrul* de *persoana umană* prin aceea că lucrul avînd doar *preț* are și *echivalent*, pe cînd „ceea ce e mai presus de orice preț, prin urmare nu îngăduie nici un echivalent, are o demnitate". Corelarea moralității cu legile pe care omul și le dă sieși ca ființă rațională este modul original kantian de interpretare și reabilitare a demnității umane, de fundamentare a acesteia în libertate. „Nu fiți sclavii oamenilor!", „Nu vă umiliți în fața celor mari ai lumii; cel ce se face rîmă nu se poate plînge că este călcat în picioare", arăta Kant în „Doctrina virtuții". În concepția marelui filosof fără libertate nu este posibilă nici demnitatea. „Autonomia este deci principiul demnității naturii omenești și al oricărei naturi raționale", preciza el. În analiza onoarei, ca aspect particular al demnității, Hegel remarcă deosebirea de semnificație în modul în care aceasta se manifestă la *greci* și la *romantici*, la greci ofensarea onoarei — și mînia lui Ahile, din *Iliada*, este pilduitoare — putea avea loc în legătură cu ceva real, cu o valoare reală obiectivă, de pildă cu un dar în care ea rezidă, un semn de favorizare, de recunoaștere a gloriei și vitejiei, pe cînd la romantici, dimpotrivă, ea (onoarea, demnitatea — E.C.) privește „personalitatea ca atare și ideea pe care

aceasta și-o face despre ea însăși, privește valoarea pe care subiectul însuși și-o atribuie sieși. Această valoare este pe treapta pe care ne aflăm acum tot atît de infinită pe cît de infinit își este sieși subiectul" [1]. Este surprins aici rezultatul acelui proces istoric evolutiv prin care se trece de la considerarea onoarei ca constînd din *valori exterioare* individului la considerarea sa funcție de *valoarea individului însuși*, de reprezentarea sa despre sine „ca primă conștiință afirmativă a subiectivității sale infinite; infinite, independent de conținutul ei" [2]. Posibilitatea dată, prin onoarea astfel concepută, de *a lua orice particular* drept o generalitate pentru a reduce apoi întreaga subiectivitate la acest particular, măsura onoarei nereferindu-se la ceea ce *este* subiectul *în realitate*, ci la ceea ce este el în *reprezentarea lui*, reprezentare pe care o impune și o vrea și pentru alții, justifică după Hegel definirea ei ca aparentă. Răsfrîngere și oglindire a subiectivității, onoarea poate avea conținutul cel mai variat; ea este în funcție de tot ceea ce simte, face și i se face omului, de infinitatea ipostazelor în care subiectul este sau al relațiilor în care intră. Extinsă astfel la infinit, depinzînd de totul și de orice, onoarea la romantici devine formală, goală de conținut, se anulează. Dar „onoarea nu este numai o aparență în mine însumi", ea „trebuie să existe, notează Hegel, și în reprezentarea și în recunoașterea celorlalți, cărora la rîndul lor le este îngăduit să pretindă în aceeași măsură recunoașterea onoarei lor" [3].

Aspectele fundamentale în abordarea conceptului de demnitate ce se desprind din analiza hegeliană privesc conceperea demnității sub forma *conștiinței de sine a propriei valori*, recunoașterea acestei valori în reprezentarea exterioară, problema măsurii ei, deci a găsirii acelor *repere fundamentale*, profunde, apte să-i circumscrie spațiul real de mișcare, de dezvoltare și, corelat cu aceasta din urmă, problema *adevăratei conștiințe a valorii* în funcție de gradul și modul cunoașterii de sine.

Proclamarea burgheză a demnității omului este indisolubil legată de drepturile acestuia în virtutea ființării sale specific umane, de gradul de libertate de care acesta dispune. De la proclamare la realitate, demnitatea omului în lumea capitalului cunoaște acele limite date de trecerea ei prin „furcile caudine" ale relațiilor capitaliste, care, alienînd existența omului, îi afectează profund dar în același timp *disimulat* demnitatea.

Istoria contemporană, cu revoluția științifică și tehnică în curs, prin consecințele sale poate fi deopotrivă „dignity making" și „dignity killing". Demnitatea care se produce în condițiile R.S.T.este demnitatea creației și a creatorului, a inițiativei și a inițiatorului de nou în muncă, în viață, în relațiile interumane. Cu o condiție însă pentru realizarea sa: anume, așezarea pe baze socialiste a relațiilor de producție și sociale, care să favorizeze această „dignity making".

Ajunși în acest punct al analizei, cîteva precizări se impun cu necesitate, încercînd să răspundem astfel și întrebărilor privind statutul demnității. Mai întîi, demnitatea se impune atenției în calitatea sa de trăsătură *inerentă omului* ca ființă *cugetătoare*, de dotare *generică*, *suverană*, *inviolabilă* a acestuia, nedepinzînd de recunoașterea din afară, și atașîndu-se persoanei ca scop în sine, neadmițînd grade și fiind egală pentru toți. În același timp, demnitatea se relevă a fi, prin chiar valorile care o

[1] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol I, București, Edit. Academiei, 1966, p. 567.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 569.

întemeiază, ele însele *istorice*, rezultatul unui proces istoric, ceea ce explică cealaltă ipostază a sa, *dinamică*, de a fi *scop de realizat*, creație *continuă*, *afectabilă* în inviolabilitatea sa, revendicată și revendicabilă de cei ce n-o au, necesară de recunoscut, necesară de trezit la cei ce par că nu o au, posibilă a se știrbi sau chiar *pierde* în anumite împrejurări, posibilă a fi reclamată ca modalitate de tratare a oamenilor, în același timp, proprie fie și în *grad minim* oricărui om.

În ipostaza sa procesuală, dinamică, valorile care au întemeiat demnitatea umană în sens generic — *conștiință, libertate, capacitate de creație, respectul omului* și al drepturilor sale — devin ele însele cerințe ale înfăptuirii sale. Mai mult, *procesualitatea* înfăptuirii treptate a demnității explică *trăsătura sa specifică*, contradictorie, *de a fi dată, realizată și de a rămîne totuși continuu un ideal de îndeplinit.*

Răsturnarea axiologică la care procedează *socialismul* rezidă în *a face din om valoarea tuturor valorilor*, valoare-scop. Depășirea succesivă a diferitelor etape ale procesului revoluționar se instituie, din această perspectivă, ca trepte ale cuceririi de noi teritorii, respectiv în spațiul conștiinței de sine a omului, al libertății, al capacității sale de creație, deci, în spațiul valorii sale și, prin aceasta, al demnității sale. În socialism, *demnitatea se instituie a fi conștiința de sine fundamentată în libertate a înaltei valori a omului, implicînd concomitent cunoașterea veridică de sine și respectul de sine, recunoașterea și respectul social, respectul drepturilor sale*; *este conștiința de sine valoric afirmată consecvent, cotidian, înscriindu-se original și creator în dinamica înnoirilor revoluționare, predispusă și deschisă ea însăși la reconsiderări, la înnoire și configurînd astfel o subiectivitate umană îmbogățită și îmbogățindu-se valoric.*

Intrucît o analiză detaliată a acestor determinații ale demnității nu este posibilă aici, ne vom limita doar a puncta cîteva probleme. Dacă, în primă aproximație, demnitatea este conștiință a propriei valori, problema este cum ajungem la această conștiință? Care e dimensiunea esențială a propriei valori? *Descoperirea, sondarea aptitudinilor, înclinațiilor și posibilităților proprii asociată cu efortul personal de împlinire și dezvoltare a lor prin utilizarea șanselor sociale și cu o adecvată valorificare socială* — constituie, după noi, traiectoria făuririi valorii de sine concrete a personalității. *Utilitatea acestei personalități, în sensul modului original de a răspunde în raport cu înaltele mobiluri, aspirații, obiective ale societății socialiste devine dimensiunea esențială a valorii sale.*

La acest nivel, se pune problema în ce raporturi stau *conștiința de sine* și *adecvata cunoaștere de sine* pentru circumscrierea limitelor *reale* ale valorii de sine a individului? Ce rol au modestia și sinceritatea ca instanțe critice, interioare, ale unei evaluări de sine corecte? Sînt și limite ale acestora?

În constituirea reprezentării valorii de sine a individului se impun a fi luate în considerație *raporturile*, contactele acestuia *cu mediul social*, cu semenii, raporturi, contacte în care și prin care acesta se compară, „se măsoară" cu ceilalți, evaluîndu-i și evaluîndu-se în același timp. La rîndul lor, aprecierile, judecățile de valoare ale acestora — recunoașterea socială a valorii — se integrează cu rezultatele autocunoașterii și autoevaluării, configurînd reprezentarea valorii de sine a individului, o reprezentare mai mult sau mai puțin adecvată. *„Acoperirea în valoare"* a aprecierii, aproximînd cît mai adecvat valoarea reală a unui individ, este o modalitate

menită să evite *supraevaluarea*, îngîmfarea, aroganța, stimulînd, așa cum se întîmplă în cazul valorilor autentice, modestia, stima și respectul pentru valoarea celuilalt, după cum evită și *subevaluarea*, minimalizarea realei valori, care afectează demnitatea și care, la extrem, prin jignire, insultă, injurie este o violare a acesteia, a respectului ce i se cuvine.

Conștiința de sine a propriei valori ca și *recunoașterea socială* a acesteia subsumează, ca note definitorii ale demnității, noțiunea de *respect al persoanei umane*, sub forma modului de a o considera și de a se comporta față de ea. În acest sens, Kant preciza că „respectul se referă întotdeauna la persoane, niciodată la lucruri". Respectul valorii de sine a individului, respectul deci al demnității sale, este respectul de sine al omului așa cum se regăsește și se recunoaște în celălalt. *Respectul omului ca om* este legea la a cărei instaurare aspiră societatea socialistă, pe măsură ce depășește limitele morale ale istoriei presocialiste în care prețuirea celuilalt conta doar în măsura în care acesta era *mijloc* pentru propriile scopuri. Respectul celuilalt începe cu respectul de sine construit pe efortul conștient de îmbogățire a propriei valori. Respectul de sine și respectul celuilalt, devenind cosubstanțiale esenței umane, deși corelative exercitării unei *funcții sociale*, nu trebuie atribuite sau recunoscute *exclusiv* în raport cu funcția. Umanizarea funcției și îmbinarea respectului omului cu acela al funcției ar fi, după noi, rezolvarea socialistă a contradicției prezente în istorie între persoană și titlu, cînd respectul rămînea partea ce revenea doar titlului.

Preocuparea orînduirii socialiste pentru înfăptuirea cerințelor demnității, pentru formarea și dezvoltarea conștiinței de sine valorice și a sentimentului propriei demnități, decurgînd din principiul considerării omului ca scop, se întîlnește cu nevoia crescîndă de demnitate a omului, cu efortul său sporit de a deschide noi orizonturi valorice umanității sale, prin continuă depășire și autodepășire. Este un proces de durată, complex și contradictoriu în care afirmarea demnității în manifestarea ei cotidiană nu apare doar ca opoziție între bine-rău, nou-vechi, valoare-nonvaloare, demn-nedemn, ci, mai ales, ca o competiție a valorilor, dobîndind priorități diferite, caz în care opțiunea nu este mai puțin dificilă. *Optînd* pentru varianta cu încărcătură valorică mai mare, *luptînd* pentru înfăptuirea ei, omul se manifestă în bogăția de resurse ale *propriei ființări*, dar și ale *propriei demnități*.

ETICUL ȘI CONTROLUL SOCIAL

VASILE POPESCU

Definind controlul social ca modalitate de asigurare a *efectivității* și *noncontradicției* acțiunilor și proceselor de conducere de la nivelul comunității globale și, deci, de verificare a gradului în care structurile și substructurile valorico-normative se aplică în mod real în viața colectivi-

tății, de stabilire și aplicare a măsurilor corespunzătoare etc.*, se observă cu ușurință că *problema etică este direct implicată*. În primul rînd, în măsura în care eticul însuși presupune un sistem valorico-normativ propriu ; în al doilea rînd, deoarece efectivitatea autentică a conducerii se asigură prin interiorizare, ceea ce, de asemenea, conduce spre structurile morale ale personalității ; în sfîrșit, fiindcă controlul social în ansamblu, momentele și metodele sale devin obiectul aprecierii etice.

În consecință, controlul social, chiar și mecanismele sale aparent cele mai „obiective", existențiale și strict formale includ și implică insul moral, în particular, conștiința individuală și conștiința socială, în general. Altminteri spus, controlul social nu este doar o simplă tehnică de conducere, buclă de retroreacție atașată structurii globale, ci și un teritoriu care are părți și secvențe comune cu educativul, culturalul, ideologicul. Formarea și dezvoltarea multilaterală a personalității, instituirea conștiinței socialiste în ceea ce are ea mai valoros și mai original constituie, așadar, din acest unghi de vedere, atît o modalitate de sprijinire superioară a controlului social, cît și o formă de contribuție novatoare, subiectiv angajată la îndeplinirea obiectivelor conducerii sociale.

Pe măsura dezvoltării societății socialiste, caracterul conștient al conducerii proceselor sociale devine tot mai evident și antrenează, după cum se știe, participarea unor mase tot mai largi de oameni ai muncii la direcționarea propriului viitor. Iată, de ce, la cel de-al XIII-lea Congres al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu atrăgea din nou atenția asupra sarcinilor multiple ce revin activității politico-ideologice pentru formarea personalității multilateral dezvoltate, asupra faptului că este necesar să „se asigure dezvoltarea conștiinței revoluționare, însușirea trăsăturilor moral-politice ale omului nou, participarea activă a membrilor de partid, a celor ce muncesc la înfăptuirea Programului partidului." [1] Problema conducerii sociale (și a funcțiilor sale particulare) devine, astfel implicit, o varietate a realizării unui nou profil spiritual și a unui nou climat moral, de la nivelul microgrupurilor la cel al colectivității în întregul ei.

1. ETICUL ÎN STRUCTURA ȘI MECANISMELE CONTROLULUI SOCIAL

Structura controlului social poate fi deosebit de complexă și poate fi analizată din diferite puncte de vedere. Se poate vorbi, mai întîi, despre momentul de *cunoaștere* și cel *motivatoriu*, proprii controlului ; cu aceeași îndreptățire controlul social poate fi analizat în funcție de *obiectul* său, precum și de *sistemul valorico-normativ* subiacent, a cărui verificare și afirmare trebuie, de fapt, s-o realizeze ; *caracterul* (preventiv, curent, posterior) și *formele* controlului social (elementar, complex ; direct, indirect), *instanța*, *subiectul*, *agentul executiv*, *metodele* și *procedurile*, *obiectivele* (stabilirea concordanței, echilibrarea sistemului, optimizarea lui, realizarea conformării) ș.a.m.d. sînt alte elemente principale ale structurii controlului social, structură obținută în funcție de aplicarea unor criterii diferite. Simpla analiză a celor de mai sus argumentează teza că, de fapt,

* Pentru probleme care țin de definirea controlului social ori de caracterizarea principalelor sale momente etc. vezi studiul nostru *Democrația socialistă și controlul social*, din numărul 2/1985 al „Revistei de filosofie".

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1984, p. 57.

nu există o structură singulară a controlului social, ci *mai multe structuri paralele*, obținute prin folosirea diverselor criterii discriminatorii; mai mult, toate aceste modele structurate ale controlului social își au semnificația lor certă și pot fi utilizate diferențiat, funcție de obiectivul urmărit, în cadrul teoriei sociale.

A te referi la locul eticului în structura și mecanismele controlului social și a-i stabili importanța, ponderea și rolul lui înseamnă, în consecință, a demonstra valoarea elementului moral implicat în principalele sistematizări amintite mai sus. Firește, întrucît posibilitățile unui studiu sînt limitate, ne vom opri doar la cîteva aspecte esențiale. În primul rînd, se impune observația că, în general, prin *însăși structura sa* valorico-normativă, morala a avut *ab initio* o funcție de reglementare și control a relațiilor interumane, funcție diversificată, îmbogățită și adaptată în fiecare epocă istorică. Pe de altă parte, așa cum au demonstrat încă Marx și Engels, funcția normativă și de control a moralei nu acționează autonom decît într-un mod foarte relativ. Morala este cuprinsă și obiectiv determinată în structura ideologicului și a conștiinței sociale [2] și, ca atare, funcția sa de control social *se împletește*, pe o *bază comună*, cu acelea ale politicului, juridicului etc. Și nu este aici vorba numai despre *unitatea de sens* și *de acțiune* a diferitelor sub-sisteme normative, care acționează, însă, în domenii diferite, specifice și izolate ale vieții sociale; mai întîi, deoarece „granițele" diferitelor zone ale vieții sociale sînt „elastice" și adesea avem de-a face cu teritorii avînd o dublă sau chiar triplă apartenență [3]; în al doilea rînd, deoarece cerința interiorizării normei, oricare i-ar fi natura conținutului, implică mecanismele morale comune ale formării *datoriei*, instituirii *responsabilității* și constituirea atitudinii de *angajare personală*; în sfîrșit, deoarece opțiunea determinată pentru anume valori morale se află, după cum vom vedea mai departe, la baza oricărui moment sau etape a controlului social instituționalizat ori nu, precum și a practicilor corespunzătoare [4].

Să exemplificăm cele de mai sus prin cîteva referiri la locul eticului în momentul de cunoaștere și de motivare, respectiv în sistemul „instanță-subiect-agent executiv". Cunoașterea efectuată prin controlul social are ca etape informarea, compararea și aprecierea (evaluarea). În fiecare dintre aceste etape, eticul este prezent într-o dublă ipostază: a) ca fundament și obiect specifice ale cunoașterii (sub-sistem moral valorico-normativ, respectiv comportament concret), în funcție de care și asupra

[2] „... producția ideilor, a reprezentărilor, a conștiinței se împletește direct cu activitatea materială și cu legăturile materiale ale oamenilor, cu acest limbaj al vieții reale. (...) Același lucru este valabil și pentru producția spirituală, așa cum se manifestă ea *în limbajul politicii, al legilor, al moralei, al religiei, al metafizicii* etc. ale unui popor" (Karl Marx, Friedrich Engels, *Ideologia germană*, în vol. K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 26 *(subl. ns.)*.

[3] Este suficient să ne referim la faptul că, de pildă, *Statutul Partidului Comunist Român* cuprinde la capitolul „Drepturi și îndatoriri" numeroase elemente de ordin moral alături de cele politice propriu-zise, după cum și Programul partidului conține un paragraf consacrat principiilor eticii și echității.

[4] Vasil Prodanov, într-un studiu privind *Esența și modalitățile controlului social* (în vol. *Celovek, obraz jizni, nravstvennoe povedenie*, T.T.U.I.P., Sofia, 1977, p. 123 ș.u.) vorbește despre „coordonarea complexelor normative" și despre acțiunea lor „la unison" cu sistemul determinat al normelor morale. Teza autorului bulgar este într-o anumită măsură imprecisă, întrucît, funcție de sistemul social, liantul valoric („cu ceea ce se acționează la unison") al controlului se poate schimba, religia, politicul etc., putînd juca același rol. Aprecierea morală, temeiul moral semnifică altceva.

cărora se exercită informarea, compararea și aprecierea conduitelor individuale și colective; b) ca *temei valoric* superior, care ghidează, dincolo de orice granițe de domeniu, *calitatea morală* a informării, comparării și aprecierii, consonanța realizării practice a acestor etape cu valorile și principiile sub-structurii specifice a eticului. Într-un anumit sens, temeiul valoric al controlului social reprezintă o *modalitate de control „sui-generis" asupra întregii bucle de retroreacție a sistemului în ansamblu* [5].

Aceleași aspecte le vom găsi și în legătură cu locul eticului în cadrul momentului de motivare propriu controlului social. Astfel, pe de o parte, atît ca presiune normativă, cît și în stabilirea și aplicarea sancțiunii (recompensă ori pedeapsă) morale specifice, avem de-a face cu o acțiune desfășurată în propriul teritoriu, coordonată cu acțiunea motivatorie din celelalte sub-sisteme ale controlului social. Pe de altă parte, ca temei valoric, eticul orientează (parțial) și îndeosebi *apreciază* (justifică sau dimpotrivă blamează) natura, gradul ori chiar necesitatea sancțiunii ca atare.

Firește, specificul *moral* al controlului (fie în domeniul propriu-zis de acțiune a eticului, fie în calitate generală de temei valoric) conduce, atît în momentul cunoașterii cît și în cel al motivării, la o anumită distanțare, relativă autonomie chiar față de modalitățile de verificare obișnuite și mai ales față de cele instituționale. Din acest punct de vedere, un aspect este, credem, esențial. Astfel, modalitatea morală a controlului social se exercită nu numai asupra faptei, comportamentului, calității respectării *manifeste* a cerințelor normative și a îndeplinirii, la fel de manifeste, a opțiunilor valorice, ci și asupra *motivelor* interioare, *intențiilor*, atitudinilor *latente* și a *circumstanțelor interpersonale* [6]. Este un aspect ce constituie, în același timp, tăria și slăbiciunea controlului moral. *Tăria lui*, întrucît introduce un element suplimentar în actul cunoașterii, oferind o privire complexă asupra obiectului controlului social. Prin definiție acesta încearcă să obțină și să sprijine nu conformismul, ci conformarea activă, participantă și angajantă, nu simpla înfăptuire practică a unor orientări valorice, ci adeziunea nemijlocită și responsabilă la valorile înseși. *Slăbiciunea*, deoarece se deschide o „portiță" subiectivismului, transformării (uneori imposibil de controlat) a lui „cred" și „am impresia" în judecăți peremptorii imediate în legătură cu ceea ce se dezvăluie cu

[5] Această modalitate de control *„sui-generis"* a eticului asupra ansamblului controlului social oferă explicația pentru dificultatea realizării integrale a obiectivelor sale în cadrul orînduirilor bazate pe clase sociale antagoniste: pe de o parte, interiorizarea este întotdeauna fragilă, pe de altă parte, acțiunile de cunoaștere instituționalizate sînt adesea puse sub semnul întrebării, dacă nu blamate chiar de către opinia publică. Aceasta mai ales în cazul în care controlul social își lărgește nepermis granițele, acționînd în domenii particulare. Din acest punct de vedere, intervenția brutală, polițienească în zonele strict personale (specifică totalitarismului de tip nazist ori neo-nazist) sau metodele mai subtile de manipulare din „democrațiile înaltindustrializate" au căzut și cad oricînd sub semnul dezaprobării morale.

[6] „Circumstanțele interpersonale" nu trebuie înțelese ca semnificînd cunoscutele circumstanțe exterioare proprii, de pildă, controlului juridic. Ele au în vedere, după cum sublinia Maria Ossowska *(Social determinants of moral ideas,* Routledge and Kegan Paul, London, 1971, p. 71—72), calitatea interacțiunii între indivizi. Exemplul oferit de către M. Ossowska (într-o relație comercială, relație impersonală, egoismul este strict peiorativ, în timp ce acest calificativ e blamat într-o relație personală: „nu te tîrguiești cu un prieten") nu este semnificativ, firește, pentru relațiile din societatea noastră. Problema teoretică ridicată este, însă, după opinia noastră, reală. Circumstanța interpersonală modifică de multe ori calitatea controlului în toate etapele sale și îi adaugă sau nu o componentă afectivă: pedepsirea, chiar corectă, a unui prieten trezește oricînd părere de rău.

dificultate, în timp și prin observarea integrală a unei secvențe cît mai largi de comportamente și acțiuni.

Observația imediat anterioară ne conduce direct la examinarea structurii „instanță-subiect-agent executiv". Instanța (de la cine emană normativitatea — indivizi, grupuri, autorități, instituții etc.), subiectul (direcția spre care e îndreptat controlul social) și agentul executiv (cine exercită controlul social) se află într-o strînsă relație. De fapt una și aceeași persoană, grup, colectivitate, instituție pot fi, simultan, instanță, subiect și agent executiv al controlului social (firește, sub diverse circumstanțe și din unghiuri diferite de vedere). Societatea socialistă, îndeosebi, prin caracterul său democratic autentic asigură tocmai o asemenea împletire a instanței, subiectului și agentului executiv. Se poate afirma că drumul spre înfăptuirea societății fără clase, spre afirmarea deplină a principiilor comuniste de muncă, viață și organizare implică generalizarea acestei dialectici „instanță-subiect-agent executiv" la nivelul societății în întregime și al fiecărui individ în parte, oricare ar fi statutul și rolul său în diviziunea tehnică a activităților sociale utile.

Este ușor de observat faptul că, în toate cele trei elemente ale structurii examinate, eticul își face simțită prezența în ambele ipostaze descrise anterior. De pildă, în socialism, instanța care formulează sub-sistemul etic valorico-normativ se află atît la nivelul individual (teoreticieni, conducători politici ș.a.), cît și la cel al grupurilor informale ori formale (psihicul social, opinia publică, opinia colectivului de muncă etc.) sau la cel al instituțiilor și organizațiilor (elaborarea Codului eticii și echității socialiste și adoptarea lui de către Congresul al XI-lea al partidului constituie un exemplu semnificativ în acest sens). La fel, ca agent executiv, orice autoritate judecătorească, în socialism, va acorda temeiului moral un rol esențial în justificarea hotărîrii sale.

Eticul se integrează, astfel, structurii controlului social într-un mod complex, asigurînd funcționarea normală a moralității publice și private în consonanță cu celelalte zone ale modului de trai, dar și în relativa autonomie, originalitate și finețe afectivă specifice personalității morale. Pe de-altă parte, ca temei axiologic, eticul „filtrează influența generală ideologică" [7], contribuind decisiv la procesul interiorizării sau, dimpotrivă, atunci cînd structura controlului nu este integrată suficient, la distanțarea și neîncrederea față de mijloacele instituționale. Socialismul oferă, în procesul mișcării sale progresive, cadrul existențial, autentic democratic al efectivității controlului social — obligație și drept ale fiecăruia: „O parte indisolubilă a democrației socialiste, sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, este creșterea *spiritului de răspundere* civică, întărirea *conștiinței îndatoririi tuturor* de a-și consacra forțele, capacitatea, competența binelui public, intereselor generale ale națiunii" [8].

2. MODALITĂȚILE DE ACȚIUNE ALE ETICULUI ÎN CONTROLUL SOCIAL

Mecanismele, formele și procedurile controlului social sînt extrem de diverse și, cu precădere, adecvate strict domeniului de acțiune investigat, tipului de comportament urmărit ș.a.m.d. Eticul nu face excepție,

[7] Vasil Vicev, *Mecanismele morale și social-psihice ale controlului social*, în vol. *Celovek, obraz jizni, nravstvennoe povedenie*, T.T.U.I.P., Sofia, 1977, p. 136.

[8] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 309 *(subl. ns.)*.

firește, de la această caracteristică, specificul modalităților sale de acțiune constituind, în plus, garanția calității și ponderii sale în cadrul structurii globale.

Modalitățile de acțiune ale eticului în controlul social pot fi împărțite funcție de caracterul lor global *(orientarea valorică* și *presiunea normativă)* sau particular *(opinia publică* și *conștiința morală de sine)*. După cum se știe, conformarea și devianța față de normă au ca obiect comportamentul *în situație* și, pe de altă parte, exprimă indirect nu conținutul unei prescripții izolate, ci a unei *reglementări globale* — componentă interactivă a sistemului valorico-normativ. Astfel, funcționalitatea orientării și „presiunii" morale nu se poate realiza decît în condițiile în care există un anumit *grad de coerență* a prescripțiilor și valorilor pe care le exprimă, o anumită *unitate de sens procedurală*, o anumită *ierarhizare a cerințelor*. Orientarea valorică și presiunea normativă se exercită, așadar, direct, nemijlocit și global prin însăși existența sistemului valorico normativ, prin calitatea sa intrinsecă de model-ideal, „pattern" de conduită structurată necontradictoriu. El cuprinde, în principal, o *ierarhie de valori* și, subordonată acesteia, un *cod moral* (formalizat sau nu). Sistemul etic valorico-normativ constituie, deci, în raport cu tema noastră, instrumentul social de direcționare — evaluativ și prescriptiv — a conduitei oamenilor, asigurînd criterii stabile și necontradictorii opțiunilor individuale și impunînd modele obligatorii de comportament practicii morale. În măsura în care, direcționînd, se obiectivează în comportament efectiv și în atitudini subiacente, el definește însuși etosul practic al epocii, modul moral de trai, calitatea morală a vieții guvernate conform sistemului valorico-normativ. În acest moment apare distincția între *sistem și practica sistemului*, între *cerințe* și *realitatea* lor.

Sistemele valorico-normative morale au și un caracter *ideatic*; ele nu mai impun sau prescriu o anumită opțiune, un anumit prototip de comportament, ci și, ca *factor intrinsec, global de motivare*, prezintă indivizilor conduita ideală spre care *se tinde*, „cel mai bun lucru pe care să ne străduim să-l facem". A te conforma cerințelor unui asemenea sistem echivalează, totodată, cu a-ți integra elementele personalității morale ideale în epocă. Iată, prin urmare, că însăși natura presiunii normative globale cuprinde un *temei de distanțare relativă* între cerință și efectivitatea ei (nu avem, desigur, în vedere justificarea ori argumentarea încălcării normei morale prin caracterul ei... „ideal" : afirmațiile de mai sus se cer înțelese numai în sensul distanțării social-obiective, nu și ca justificări particulare subiective).

Prin conformarea la un sistem normativ și valoric, individul participă, deci, la viața morală a epocii, la idealurile ei și, simultan, la contradicțiile sale obiective. În practicarea cerințelor prescrise, individul se „înregimentează" în familie, colectiv de muncă, clasă, societate, recunoaște în comportamentul celor din jur propriile criterii de opțiune și acțiune, îi este recomandată și își însușește conduita publică necesară ca proprie conduită. În același timp, individul este „eliberat" de necesitatea unei continue evaluări și reevaluări personale a sensului și semnificației fiecăruia dintre actele sale concrete, datorită existenței unor criterii precise de discriminare globală și univocă [9].

[9] John H. Barnsley, *The social reality of ethics. The comparative analysis of moral codes*, Routledge and Kegan Paul, London, 1972, p. 8. Remarcăm, totuși, că o asemenea „eliberare" poate avea consecințe deosebit de negative în cazul în care se normează în mod

Opinia publică și conștiința individuală morală de sine sînt factorii specifici de „înregistrare", comparare și apreciere a conduitelor personale sau ale altora în raport cu cerințele sistemului valorico-normativ; după cum tot ele vor fundamenta și momentul motivator prin sancțiuni (recompense și pedepse) proprii. În cadrul controlului social realizat prin modalități morale, opinia publică întărește presiunea normativă și, totodată, îi specifică și-i particularizează conținutul. De asemenea, prin multilateralitatea aspectelor care intră în sfera controlului ei, opinia publică constituie un factor general de cunoaștere și motivare; totuși, dominanta morală îi formează nucleul și, în același timp, „liantul" ce oferă coerență diferitelor sale componente.

Cunoașterea și motivarea se realizează în cadrul opiniei publice pe baze informale (opinia publică este opinia unui grup constituit ad-hoc, format din membri care aparțin grupului numai prin faptul că împărtășesc aceeași opinie în legătură cu o problemă dată); pot exista însă și grupuri stabile, organizate în vederea înfăptuirii unei activități sociale comune, care să-și manifeste opinia asupra unei anumite probleme (opinia colectivului de muncă), dar cristalizarea părerilor și convingerilor particulare apare într-un mod mult mai spontan. Opinia publică se manifestă direct, ca forță colectivă; nu trebuie însă neglijat rolul personalităților puternice, al liderilor de opinie, al mijloacelor de informare și comunicare etc. În sfîrșit, dacă în modalitățile instituționalizate ale controlului social hotărîrea finală este unitară, chiar și în cazul în care au existat discuții contradictorii anterioare, adoptîndu-se o singură decizie și un singur set sancțional, opinia publică se poate împărți în curente opuse de opinie, ceea ce, firește, nu face decît să reducă eficacitatea ei.

Ca mijloc de control al conduitei morale, opinia publică acționează în toate etapele cunoașterii și motivării. Calitatea ei esențială: posibilitatea de cunoaștere nemijlocită, imediată a comportamentului efectiv; principala ei limitare: caracterul spontan și coloratura emoțională, care nu de puține ori au ridicat, în etapele cunoașterii din cadrul controlului social, nesemnificativul la esențialitate, erodînd astfel corectitudinea sancțiunii și generînd însingurare, atitudini de neînțelegere ș.a. Indiferent însă de această limitare, valoarea pozitivă a opiniei publice în cadrul controlului social este de mult bine cunoscută.

În cadrul momentului de motivare, opinia publică acționează prin sancțiuni pozitive (recompense) deosebit de diverse, dintre care amintim: considerare și respect comunitar, laudă colectivă, susținere publică, transformarea unui comportament în model exemplar etc. Printre sancțiunile negative (pedepse), cele mai importante sînt: blamul, disprețul colectiv, izolarea, ironia, sarcasmul, într-un anumit sens, chiar „bancul" sau „bîrfa" colectivă.

Atît prin recompense, cît și prin pedepse, opinia publică influențează formarea sau contribuie la modelarea conștiinței morale de sine [10]. Sentimentul datoriei, al responsabilității, mulțumirea față de lucrul bine

excesiv comportamentele posibile și, prin mijloace extrem de riguroase, se asigură realizarea practică, a acestei normări. Inovarea fiind total proscrisă și, practic, aproape imposibilă, progresul social și moral este pus direct în cauză.

[10] „Un rol important în realizarea cerințelor morale îl joacă autoritatea opiniei publice, care se poate determina ca «legislatoare» a rușinii și a altor forme de autoapreciere" (V. Vicev, *op. cit.*, p. 134).

făcut, satisfacția față de propria persoană, în general, sînt, atunci cînd se realizează pe baza unei autocunoașteri și autoaprecieri corecte și lucide, motive puternice de stimulare pozitivă a personalității. Dimpotrivă, teama, rușinea, sentimentul vinovăției realizează forța coercitivă interioară necesară schimbării comportamentale pe direcția cerințelor valorice și normative. Dacă este evident rolul pozitiv pe care îl joacă conștiința morală de sine în realizarea efectivității controlului social (nu numai moral), tot atît de evidente sînt, credem, și disfuncționalitățile care pot să apară în procesul autoaprecierii. Vechea aserțiune „cunoaște-te pe tine însuți" este o dovadă atît pentru interesul pe care l-au manifestat oamenii față de problemele autoaprecierii, cît și, implicit, pentru dificultățile și posibilele erori, cu implicații grave, ale acesteia (se spune că fiind întrebat ce este mai greu, Thales a răspuns : „a se cunoaște pe sine"). Disfuncționalitățile conștiinței morale de sine (și ale autoaprecierii, în general) pot acționa în ambele sensuri : subapreciere și supraapreciere. La nivelul personalității, falsa conștiință a vinovăției și remușcarea neîntemeiată pot avea, adesea, consecințe la fel de nefaste ca și lipsa rușinii și considerarea propriului eu drept centru al universului : veșnicul timorat și impertinentul egoist sînt tipurile morale reprezentative ale disfuncționalităților amintite. De obicei, opinia publică și diferite forme de control instituționalizate limitează apariția și persistența erorilor de autoapreciere

*

Importanța eticului în mecanismele controlului social, rolul său în procesele de cunoaștere și motivare se pot socoti, pe drept cuvînt, remarcabile. Dintr-un anumit punct de vedere, eticul *umanizează* modalități de presiune normativă, comparații și aprecieri „tehnice", sancțiuni inflexibile etc., care, în absența lui, s-ar dovedi atît de alienante încît procesul de interiorizare ar fi lipsit de orice șansă de reușită, iar integrarea ar fi imposibil de realizat. Mai mult decît atît, eticul introduce problema *inițiativei* și a *încrederii* în însăși substanța controlului social, care își pierde astfel, cu precădere în socialism, caracterul de constrîngere exclusivă — la un moment dat „scop în sine" —, redevenind ceea ce trebuie de fapt să fie : mijloc al unei organizări sociale deschise spre inovare și progres.

PERSPECTIVA ANTROPOLOGICĂ ABORDAREA IDEII DE LIBERTATE

VIORICA POPA-TIGHEL

Toate valorile civilizației și culturii materiale și spirituale gravitează în jurul eternului deziderat al libertății umane, care a făcut, de-a lungul istoriei, obiectul aspirațiilor majore ale omului.

Libertatea nu poate fi niciodată epuizată, ea nu atinge niciodată limite ultime, ci este într-o continuă devenire, căpătînd noi valențe și dimensiuni. Conceptul de libertate surprinde omul în angajarea lui integrală în procesul valorizării lumii, al manipulării ei în activitatea lui creatoare, care dă sens și semnificație obiectelor, apărînd ca un proces complex, în permanenta confruntare socio-umană. Libertatea nu este un atribut aprioric al conștiinței, ci o putere dobîndită progresiv, prin eliberarea de o serie de constrîngeri interne și externe; nu este un dat al individului izolat, ci o dezvoltare autentică a puterii omului, ca ființă socială.

Dezideratul libertății implică o permanentă edificare și autoedificare pe plan individual, reprezentînd o neîntreruptă construcție a subiectivității, subsumîndu-se cunoașterii, valorizării, opțiunii, acțiunii, care constituie conținutul principal al acesteia, rezultatul eliberării de bariere exterioare și interioare, cum ar fi prejudecățile, tirania instinctuală, adaptările stereotipe. Este un stadiu superior al evoluției pe planul ontogeniei și filogeniei umane, la nivelul individual și social, condiționat de nivelul conștiinței filosofice comune, în sensul de concepție generală despre lume și viață. Eliberarea spirituală a omului este o condiție necesară nu însă și suficientă pentru dobîndirea libertății umane. În acest sens, libertatea este acțiunea bazată pe cunoașterea cîmpului de posibilități din sfera necesității pentru realizarea proiectului de transformare și apropriere a lumii.

Așa cum remarca Georges Gurvitch, libertatea este un rezultat al acțiunii care „se străduiește să depășească, să răstoarne, să sfărîme toate obstacolele și să modifice, să întreacă și să creeze din nou toate situațiile" [1].

Într-o primă aproximație, libertatea umană se manifestă în cele trei domenii principale ale existenței: natural, social și individual, prin stăpînirea și folosirea complexului de determinări obiective din natură, din viața socială și din existența individuală, respectiv autocunoaștere și autocontrol asupra propriilor determinări individuale.

Determinismul social lasă spațiu inițiativei, creativității și inventivității umane, acestea afirmîndu-se totdeauna prin mijlocirea tablei de valori a societății respective, care-și pune amprenta asupra întregii activități a omului. Într-adevăr, dimensiunea axiologică în abordarea ideii de

[1] Georges Gurvitch, *Déterminismes et libertés humaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 191.

libertate este prioritară, omul trebuie în permanență să se sprijine pe un sistem de valori, acțiunea sa devenind expresia interiorizării acestuia, într-o permanentă dinamică subiectiv-obiectiv, social-individual. Dezvoltarea și libertatea individului depind de nivelul de dezvoltare socială, omul este întotdeauna omul societății sale. Astfel, dobîndirea libertății se caracterizează printr-o procesualitate complexă, neliniară, care trece prin cunoaștere, valorizare, opțiune și obiectivarea subiectivității prin intermediul acțiunii sociale. La nivelul acestei ultime verigi, libertatea potențială devine libertate reală, însă realitatea și autenticitatea acesteia nu se poate dobîndi în afara corelației alegere-responsabilitate. În afara alegerii nu există libertate, dar prin alegere îi angajăm și pe alții, responsabilitatea conturîndu-se în confruntarea realității libertății cu sentimentul libertății. Responsabilitatea se poate caracteriza ca fiind asumarea conștientă față de sine și față de alții, a consecințelor posibile ale propriilor acțiuni. Libertatea se asumă, responsabilitatea fiind o prelungire a acesteia în planul subiectivității, o conexiune inversă care reglează în permanență direcțiile de acțiune ale individului.

Libertatea reală nu este aceea pe care o decretează existențialismul, nu este doar posibilitatea omului de a alege, opusă oricărei determinări sociale, ca pură posibilitate opțională, necondiționată, caracterizată de dictonul „Totul îmi este permis".

Prin intermediul acțiunii sociale, necesitatea devine raționalitate și libertate, omul se afirmă și se obiectivează, conturîndu-se demnitatea și realizarea umană a individului.

Alegerea cu adevărat liberă implică, totodată, să știi ce anume să alegi, prin armonizarea propriilor acțiuni și atitudini cu cele ale societății, respingînd tot ceea ce dăunează progresului social general, omului însuși, confundarea libertății cu permisiunea de a face orice fiind o viziune falsă, alienantă a libertății.

Conceptul de libertate surprinde omul în angajarea lui integrală în procesul valorizării lumii, dînd sens și semnificație obiectelor și relațiilor. În epoca contemporană, angajarea necesită mai mult ca oricînd criterii umaniste de evaluare și ierarhizare a proceselor și evenimentelor, dată fiind gravitatea cu care ele se implică în destinul omului, la scara individuală și socială, la granița dintre progres, bunăstare și fericire, la bariera dintre cum este și cum ar dori omul să fie lumea.

Pe fundalul dinamicii vieții sociale contemporane și al confruntărilor ce o caracterizează, constituirea libertății umane nu este posibilă decît potrivit unei concepții filosofice consecvent umaniste. Oricît de mari sînt posibilitățile pe care știința le deschide omului, ea nu rezolvă în sine problemele pe care le implică folosirea cuceririlor ei; ea nu dă soluții la efecte posibile ale aplicării descoperirilor științifice asupra relațiilor umane.

Soluțiile și implicațiile sînt de natură axiologică. Tendința standardizării valorilor, prin manipularea unor false valori și aspirații viciază înțelesul noțiunilor de libertate și fericire. „Omul unidimensional" pe care îl descrie Marcuse tinde să-și piardă total simțul valorilor, să-și plaseze existența într-un vid axiologic.

Omul, în vederea afirmării sale plenare, libere și demne, trebuie să-și construiască un model de civilizație care să permită valorificarea forțelor sale creatoare, prin muncă și luptă pentru rezolvarea problemelor existențiale fundamentale. Condiția umană pe care o întemeiază socialismul

nu este una care rezolvă automat toate problemele omului, libertatea pe care o face posibilă nu este una absolută, necondiționată, care să elimine lupta, eforturile, tensiunile, fără de care individul nu se poate edifica pe sine. Marea și inestimabila cucerire a socialismului pe planul condiției umane este că despovărează individul de problemele existențiale majore, deplasîndu-le în sfera construcției conștiente și colective, prin eforturi unite, într-un climat axiologic, constituit din valori pozitive, care modelează procesul infinit și complex al desăvîrșirii condiției umane. „Și, cu cît incidența acestor valori asupra intereselor fundamentale ale unei comunități umane este mai mare, cu atît criteriile opțiunii axiologice, interiorizate în sfera motivațiilor și convingerilor personale — corespund mai mult cerințelor praxisului, cu atît sporește gradul libertății umane" [2].

Libertatea trebuie concepută și înțeleasă ca transformare a întregului univers al relațiilor omului cu lumea naturală și socială. Dobîndirea libertății pe plan individual și social este contradictorie, într-o procesualitate infinită, este un deziderat determinat de grandoarea condiției umane, care, resimțind o veșnică dramă, într-un permanent proces de edificare și autoedificare, prin delimitare și integrare în raport cu obiectivitatea, creează o lume veșnic depășită de măreția și grandoarea omului, de dorința de progres, în goana după libertate și fericire, care devine posibilă și reală abia în momentul instalării omului ca valoare supremă și adevărată în condițiile societății socialiste.

CALITATEA ȘI CREAȚIA UMANĂ

AL. FLORIAN

Epoca noastră este dominată de ideea calității. În toate domeniile există o acută căutare și preocupare pentru calitate.

1. În abordarea materialist dialectică a calității — în manuale, cursuri, studii și consultații pentru învățămîntul de partid — insistăm asupra unui fond general de principii și idei referitoare la obiectivitatea calității, la faptul că noțiunea reflectă lumea obiectelor și proceselor existente independent de noi. În această viziune filosofică generală definim calitatea apelînd la însușiri, caractristici și proprietăți esențiale, generale și stabile, prin care obiectele, procesele realității obiective se deosebesc între ele. Uneori se formulează însă rezerve față de o tratare acțională, praxiologică a calității și se susține că nu putem utiliza conceptul de calitate în definirea lucrurilor, a sistemelor, a domeniilor făurite de om, că, în măsura în care în stabilirea calității operăm cu standarde de utilitate, cu indicatori și normative, transgresăm semnificația filosofică a conceptului.

Adesea argumentăm în formule foarte generale teza că trecerea la o nouă calitate este condiționată de un prealabil mecanism cantitativ, că acumularea cantității sau evoluția condiționează saltul la o nouă calitate.

[2] L. Grünberg, *Axiologia și condiția umană*, București, Edit. politică, 1972, p. 327.

2. În investigarea calității filosofia se implică însă nu numai ca reflecție și interpretare, ci și ca teorie a acțiunii creatoare, cu deschideri praxiologice și metodologice, ceea ce impune observarea unor aspecte, cum sînt :

a — Omul cercetează calitatea pentru descifrarea și explicarea naturii intime a obiectelor și fenomenelor în vederea orientării și realizării activității sale creatoare. *Omul este ființa creatoare* și întregul efort de cunoaștere devine componentă integrată a esenței sale *constructive.*

b — *Calitatea* este o determinare a unei lumi independente și anterioare căutărilor explicative, o *categorie a demersului teoretic*, dar și o *categorie a activității creatoare* în care omul făptuiește sisteme economice, sociale, politice, morale, artistice ș.a., realizează obiecte, bunuri, produse inexistente ca atare în natură. În acest sens, punctul de plecare este *proiectul calității* ce direcționează valoric activitatea de creație : problematica este a *praxiologiei.*

c — Ceea ce caracterizează investigația științifică și filosofică actuală a calității este faptul că pe fundamentul *chestiunilor teoretice generale se constituie cele praxiologice*, ale calității unei lumi edificate conștient de om și inexistente independente de el.

În această perspectivă sîntem presant interesați în continuare de stabilirea calității și cunoașterea mecanismului ei obiectiv, dar este necesar să investigăm sistematic și calitatea sistemelor create de om, să știm care sînt etapele, momentele și condițiile realizării acestei calități, a trecerii la o nouă calitate în economie, la o calitate superioară în viața țării sau la o nouă ordine internațională, să definim calitatea vieții ș.a., altfel spus, să realizăm unitatea dintre gnoseologic și praxiologic în determinarea calității.

3. Problematica teoretică, filosofică a calității se constituie însă în primul rînd cu scopul interpretării și explicării lucrurilor și proceselor lumii obiective.

Calitatea este descoperită ca determinație prin care obiectele și fenomenele se identifică și se deosebesc între ele, atît ca individualitate, cît și ca specie a unei clase sau gen. Calitatea ne apare în integralitatea globală a lucrurilor, obiectele coexistă, se aseamănă sau diferă între ele în individualitatea lor monolitică. Pătrunderea diverselor științe în intimitatea obiectelor permite definirea calității în raport cu însușirile lucrurilor, cu conținutul lor. Cercetarea științifică face treptat posibilă stabilirea semnificației calității în raport cu structura și esența lucrurilir, cu dinamica și evoluția lor, cu înțelegerea lor ca sistem.

Înțelegerea calității ca determinare a sistemelor este prezentă atît în cercetările din domeniul științelor naturii cît și în științele sociale și vizează deslușirea însușirilor esențiale, stabilitatea și identitatea lor relativă, continuitatea structurilor și a contradicțiilor. Calitatea se impune ca determinare ce presupune unitatea tendințelor contrare, a stabilității și pieirii, a finitului și infinitului. Ea este înțeleasă ca produs al devenirii și al sistemului de invariații.

În această perspectivă calitatea se definește ca determinare integratoare a esenței și a contradicției, a conținutului și structurii, a dinamicii interne și a legității.

4. Specific analizelor lui Engels este abordarea categoriei de calitate în contextul legilor dialecticii pe care le definește ca cele mai generale legi ale devenirii naturii și societății umane, precum și ale gîndirii. Refe-

ritor la legea trecerii cantității în calitate și invers, Engels considera că, în natură, „într-un mod precis determinat pentru fiecare caz în parte, schimbările calitative se pot produce numai prin adăugarea cantitativă sau prin scăderea cantitativă de materie sau de mișcare" [1]. Așa cum se știe, Engels era de părere că chimia poate fi numită știința schimbărilor calitative ale corpurilor, schimbări care au loc ca urmare a modificării compoziției cantitative. El a pus în evidență acțiunea acestei legi și în alte domenii ale naturii, precum fizica, geologia și a precizat că este confirmată și în biologie și în istoria societății omenești, deși aici se realizează „în condiții foarte complexe".

De aici însă nu rezultă că trecerea de la cantitate la calitate este simetrică pentru toate domeniile și că, în general, trecerea la o nouă calitate se explică invariabil prin adaosuri sau scăderi cantitative.

Este fără temei, după opinia noastră, afirmația prezentă în diverse studii și manuale că dialectica materialistă susține „ideea universalității dependenței calității de cantitate", că datele științei moderne confirmă, în ansamblul lor, corelația dialectică dintre schimbările cantitative, în sensul că „toate schimbările calitative sînt condiționate de acumulări cantitative".

Punînd în evidență sensul dezvoltării de la cantitate la calitate, încă Engels considera drept empirism îngust și mecanicism explicarea oricărei dezvoltări și transformări prin „mecanismul" trecerii de la cantitate la calitate. Nici măcar în chimie și în fizică nu putem vorbi de *generalitatea* trecerii la calitate prin cantitate. „Dar în fizică, și încă mai mult în chimie, are loc nu numai o permanentă schimbare calitativă, ca urmare a unor schimbări cantitative, o permanentă trecere a cantității în calitate, ci trebuie luate în considerare și o sumedenie de schimbări calitative, a căror determinare de schimbări cantitative nu este cîtuși de puțin dovedită" [2].

A explica toate deosebirile calitative prin adaosuri cantitative înseamnă a pierde din vedere faptul că relația dintre calitate și cantitate este reciprocă, arată Engels, deoarece calitatea trece în cantitate la fel cum trece și cantitatea în calitate, faptul că aici are loc o interacțiune. Dacă toate deosebirile și modificările de calitate ar fi reductibile la cantitate, s-ar ajunge în mod necesar la „teza că întreaga materie constă din particule infinite *identice*" și că toate deosebirile calitative „sînt provocate de deosebiri cantitative", „dar n-am ajuns încă pînă acolo" [3], spunea Engels.

5. Calitatea este însă nu numai *o problemă a activității* explicative, ci și a celei *practice*, în care făurirea ei ne apare ca un proces de creație. Domeniile construite de om — produse economice, tehnice, sisteme economice, sociale și politice, opere de artă, de cultură, sistemele științelor, a concepțiilor generale ș.a. — pot fi înțelese numai prin utilizarea semnificațiilor praxiologice, axiologice, estetice, etice ș.a., ale categoriei de calitate.

La scară socială această deschidere este determinată în primul rînd de praxisul socialist, de faptul că efortul uman spre făurirea conștientă a

[1] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, București, Edit. politică, 1966, p. 49.
[2] Fr. Engels, *Op. cit.*, p. 16.
[3] Fr. Engels, *Op. cit.*, p. 258.

unei noi societăți a devenit în mod logic o necesitate acțională „privind realizarea unei noi calități a muncii și vieții" [4].

Așa cum sublinia secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, de la înalta tribună a celui de-al XIII-lea Congres al P.C.R., în vederea continuării ferme a politicii de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a patriei noastre spre comunism, „se impune să acționăm cu toată hotărîrea pentru înfăptuirea cerințelor dezvoltării, ale realizării unei noi calități a muncii și vieții întregului popor" [5].

Coordonatele praxiologice ale calității ne obligă la definirea ei nu numai în raport cu cantitatea, nu numai prin evidențierea însușirilor, a proprietăților, a structurii lumii obiectelor independente de noi, ci și în raport cu interesele și nevoile omului, cu utilitatea și cerințele sociale, individuale, cu proiectele, programele și indicatorii — tehnici, economici, politici, morali ș.a. — cu nivelul și caracterul orînduirii, cu nivelul de viață, cu obiceiurile și cultura unui popor ș.a. *În lumea creată de om și relația cantitate-calitate are semnificații noi.* În realizarea calității în economie, spre exemplu, adaosul cantitativ nu se convertește obligatoriu într-o nouă calitate și „mai mult" nu duce neapărat la „mai bine", mai bun sau mai util.

Calitatea creației umane se raportează în primul rînd la om și se stabilește în relație cu cerințele, indicatorii și nivelul de utilitate, cu criteriile valorilor și normelor ș.a.

a. În studiul mărfii, ca produs al muncii, Marx descoperea valoarea și valoarea de întrebuințare ca factorii ei esențiali. Marx arăta că mărfurile trebuie să se realizeze ca valori înainte de a se putea realiza ca valori de întrebuințare, iar pe de altă parte, că ele trebuie să se valorifice ca valori de întrebuințare înainte de a se putea realiza ca valori.

Deși calitatea derivă în primul rînd din proprietățile și utilitatea produsului, ea nu este identică cu valoarea de întrebuințare. Calitatea arată măsura în care marfa, valoarea de întrebuințare satisface cerințele producției sau ale consumului și diferențiază produsele după caracteristicile de utilitate.

Calitatea sistemelor construite într-un proces economic are o problematică foarte complexă. Criteriile pentru determinarea acestei calități sînt stabilite de om și pot fi standarde de utilitate, de eficiență, de funcționalitate ș.a. *Calitatea* ne apare ca *un produs al muncii omenești ce satisface cerințe formulate în acest sens.* Calitatea produselor se realizează prin respectarea cerințelor tehnice, economice, constructiv-funcționale, estetice și de fiabilitate, în continuă perfecționare, care conferă acestora un grad înalt de utilitate economică și socială. Rezultă că pentru aprecierea calității se stabilesc normative și indicatori în conformitate cu nivelul tehnicii, cu dinamica structurii de producție ș.a.

Analiza funcțională a calității produsului ne dezvăluie faptul că ea materializează capacitatea de creație, obiectivează competență, disciplină, o anumită atitudine față de muncă, spirit de participare, productivitate a muncii, competitivitate ș.a.

b. Foarte important este faptul că în activitatea de producție, în producție, în practica socială *calitatea* se făurește într-un *proces complex* ce *începe cu stabilirea proiectului*, a planului, a schiței sau obiectivului.

[4] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1984, p. 8.

[5] Nicolae Ceaușescu, *Op. cit.*, p. 16.

Apare astfel ideea că prima etapă a realizării practice a calității, centrul ei de greutate este *conceptul*, *proiectul*. Elaborarea schiței sau a modelului teoretic, ideea obiectului sau sistemului construit definește statutul praxiologic al acțiunii umane conștiente. În toate situațiile de făurire a calității programul sau schița prefigurativă orientează legic întregul efort uman practic, mobilizează capacitățile, determină răspunderea pentru lucrul făcut cu competență.

În acțiunea conștientă, *calitatea creației umane* în general — fie că este un produs sau un sistem social — *începe și este determinată de calitatea proiectului*, a programului. Noua etapă a construcției socialiste în țara noastră, de pildă, a necesitat elaborarea unui Program, a unei Carte teoretice care să orienteze științific activitatea poporului nostru, să stabilească strategia generală a politicii interne și externe a partidului și statului, precum și direcțiile de acțiune în vederea înfăptuirii obiectivelor propuse.

Evident, în toate acțiunile umane calitatea oricărui proiect depinde la rîndul lui de competența și capacitatea proiectantului, de puterea lui de sinteză, înțelegere, prefigurare și imaginație proiectivă. Calitatea proiectului derivă în primul rînd din nivelul de pregătire al proiectantului.

Este, de aceea, firesc ca modificările în nivelul de pregătire, în știință să determine noi căutări în soluțiile practice, să revoluționeze tehnologia realizării ei. În condițiile industriei moderne, caracterizată prin creșterea importanței teoriei, a calculului științific, prin competență și precizie, planul, proiectul are funcții orientative decisive pentru realizarea calității.

Dacă în natură calitatea obiectului este independentă de concepția cercetătorului, în activitatea de creație practică, în industria și construcțiile moderne *calitatea produsului începe cu calitatea proiectului*. Cercetarea științifică, informarea, documentarea, proiectarea sînt etape care își pun hotărîtor amprenta asupra noii calități. Cercetarea științifică privind definirea corectă a caracteristicilor calității respective premerge etapele de realizare a ei și crește ca importanță în obținerea performanțelor calității.

Calitatea este însă *dependentă* și *de soluțiile tehnologice și de competența execuției*, de modul de organizare și de valoarea condițiilor, de orientarea strategică a realizării calității, de calculul competent al obiectivelor, sarcinilor și eficienței. Ea presupune și dăruire în efortul de făurire a realului uman, *comportare și exprimare cotidiană ca ființă creatoare*.

c. Întregul proces de creare a calității implică angajarea și pregătirea pe fiecare etapă. Calitatea produsului materializează calitatea contribuției tuturor participanților de la cercetarea științifică și proiectare, la execuție, control, funcționare și consum.

În acest sens, abordînd problema calității din perspectiva acțiunii conștiente de făurire a noii civilizații, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, subliniază ideea că trecerea la o nouă calitate în producția materială, în toate domeniile vieții economico-sociale, începe și depinde de *calitatea omului*. Noua calitate presupune o nouă calitate a omului: „Este necesar să acordăm mai multă atenție ridicării nivelului de pregătire profesională și politică, să înțelegem că fără o pregătire corespunzătoare a muncitorilor, inginerilor, tehnicienilor nu vom putea înfăptui revoluția tehnico-științifică, nu vom putea realiza o nouă calitate în toate domeniile de activitate. Noua calitate începe cu un om mai bine pregătit din punct de vedere profesional, științific și tehnic, un om conștient

că el este adevăratul stăpîn a tot ceea ce se înfăptuieşte în România şi care acţionează în mod conştient pentru realizarea socialismului şi comunismului" [3].

Acţiunea umană, în toată desfăşurarea ei, determină calitatea creaţiilor ei. În ea se obiectivează scopuri, proiecte, se transformă în bunuri cu semnificaţie socială lucruri şi obiecte naturale, se constituie şi se dezvoltă instituţii şi sisteme sociale, se elaborează valorile culturale, sistemele de gîndire ş.a. Prin toate fiinţează omul, ca demiurg al unui nou nivel al existenţei materiale — civilizaţia umană.

d. În acţiunea umană creatoare şi raportul dialectic dintre cantitate şi calitate are un conţinut specific. Noua calitate se raportează existenţial, funcţional şi valoric la etapa cantităţii, dar nu se realizează obligatoriu şi de regulă ca rezultat al unor adaosuri cantitative, ci în procesul realizării şi respectării unor indicatori sau laturi de calitate. Arătind că este necesar să trecem în activitatea economică „de la faza acumulării cantitative la o fază nouă, superioară, aceea a luptei pentru calitate" — tovarăşul Nicolae Ceauşescu subliniază faptul că „esenţialul pentru perioada următoare îl reprezintă laturile de ordin calitativ ale activităţii economice" [7].

4. Firește, înțelegerea, conştientizarea calităţii mobilizează masele, orientează energii şi canalizează interese. Ea presupune conducere ştiinţifică, planuri şi proiecte realiste, nivel de pregătire şi conştiinţă care să permită interpretarea corectă a obligaţiilor şi înţelegerea semnificaţiei acestora în întregul proces social. Prin natura lui, socialismul este orînduirea ce orientează întreaga energie umană în direcţia calităţii. În proiectul şi acţiunea de făurire a calităţii socialismul înscrie dăruirea, conştiinciozitatea, competenţa profesională şi angajarea politică, energia morală şi valorile spirituale şi numai în acest efort şi sens individul şi societatea ajung la o nouă calitate a vieţii.

100 DE ANI DE LA NAŞTERE

ERNST BLOCH — O TENTATIVĂ MARXISTĂ DE REABILITARE A UTOPIEI

JANINA IANOŞI

Avînd ca temei o perspectivă marxistă asupra istoriei şi omului, putem ajunge — aşa cum arătam într-un articol anterior — la înţelegerea virtuţilor pe care le au proiectele de viitor ce iau forma utopiilor, proiecte determinate de contextul unei complexe şi contradictorii practici social-istorice, specifice timpurilor noastre.

[6] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construcţiei societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 22, Bucureşti, Edit. politică, 1982, p. 292.

[7] Nicolae Ceauşescu, *Raport la Conferinţa Naţională a Partidului Comunist Român, 7—9 decembrie 1977*, Bucureşti, Edit. politică, 1977, p. 16.

Un drum nu mai puțin simptomatic, deși invers — anume, de la recunoașterea nevoii de utopie, caracteristică naturii umane în general, la marxism, în care a aflat temeiurile unei dezvoltări ulterioare a concepției sale — l-a parcurs Ernst Bloch, gînditorul poate cel mai reprezentativ al orientării „pro-utopice" din veacul nostru. Ernst Bloch și-a desfășurat, într-o formă sau alta, pledoaria pentru utopie de-a lungul întregii sale vieți și în aproape toate lucrările sale, dar în special în principala sa operă — *Das Prinzip Hoffnung* („Principiul Speranță"), scrisă în Statele Unite, în perioada 1938—1947, revăzută și completată în 1953 și în 1959 și publicată integral în Editura Suhrkamp, în 1959. În concepția sa despre utopie, implicit în atitudinea sa față de lume și de viață, pot fi surprinse în general liniile de forță ale întregii orientări pe care o avem în vedere, caracteristică și simptomatică pentru viața spirituală a secolului al XX-lea, în confruntarea acesteia, pe de o parte, cu practica social-politică, în speță cu cea menită să realizeze proiectele științifice ale reorganizării societății din temelii, iar pe de altă parte, cu gîndirea marxistă.

Bloch a trăit între anii 1885 și 1977. Începutul activității sale filosofice este marcat de publicarea, în 1909, a tezei sale de doctorat, intitulată *Kritische Eröterungen über Rickert und das Problem der moderne Erkenntnisstheorie* („Dezbateri critice despre Rickert și problema teoriei moderne a cunoașterii"), în care pledează pentru o nouă teorie, utopică, a cunoașterii, care să abordeze lucrurile nu din punctul de vedere al modului în care se prezintă ele în momentul dat, ci din perspectiva a ceea ce ar putea ele deveni, în temeiul potențialităților lor latente și al destinului lor viitor.

În anii următori, Bloch își continuă studiile de filosofie la Berlin, unde îl are drept mentor pe Georg Simmel, filosof de notorietate în epoca respectivă, profesînd între altele o filosofie a istoriei de orientare accentuat subiectivistă. Paralel cu studiile de filosofie, Bloch se preocupă și de studiul fizicii și al unor discipline umaniste, îl atrag poezia, pictura, muzica ș.a.

Apropierea lui Bloch de marxism se produce, pe fondul preocupărilor sale umaniste, în anii primului război mondial, perioadă ce constrînge, prin însuși specificul ei, la opțiuni social-politice și, corespunzător, filosofice. Unii cercetători ai operei sale, ca de pildă Lessek Kollakovski, consideră că, în acei ani, în cazul lui Bloch avem de-a face nu cu o asimilare organică a marxismului, ci mai degrabă cu o preluare a acestuia într-un plan paralel cu ideile și concepțiile sale anterioare despre utopie, fără să încerce încă remodelarea lui Marx în lumina lor [1] și nici invers, așa cum se va întîmpla mai tîrziu, remodelarea propriei sale concepții despre utopie în lumina ideilor fundamentale ale marxismului.

Dealtfel, în prima sa lucrare din perioada interbelică, apărută chiar în 1918, intitulată *Geist der Utopie* („Spiritul utopiei") procesul integrării marxismului în concepțiile sale începe să se contureze evident. În *Geist der Utopie* conceptul de utopie își pierde încărcătura peiorativă pe care i-o atribuise Marx în lucrările sale de maturitate; dimpotrivă, Bloch descoperă și apreciază în gîndirea lui Marx elementele de utopie pe care le află în lucrările de tinerețe, elemente poate nu suficient de hotărîte, dar totuși prezente, în anticiparea unei lumi cu *necesitate posibilă*, chiar

[1] Vezi Lessek Kollakovski, *Main currents of marxism*, vol. III — cap. „Ernst Bloch as a futuristic gnosis", Oxford University Press, 1981.

dacă nu într-un viitor imediat. Încă în această scriere a lui Bloch se conturează ideea care va reveni ulterior în mod consecvent — completată, reformulată, abordată din noi și noi unghiuri de vedere — în toate lucrările sale : anume că *omul este prin natura sa un subiect utopist, un focar de posibilități încă nerealizate, pe care filosofia are datoria să le trezească la viață*. Așadar, *misiunea filosofiei* nu este doar aceea *de a descrie ceea ce este, ci de a contribui activ* la nașterea unei lumi încă latente, care nu se poate ivi în afara *inițiativei creatoare a omului*.

Ecoul marxismului răsună cu limpezime în această idee în care recunoaștem influența directă a celebrelor *Teze asupra lui Feuerbach*. Întreaga operă a lui Bloch va fi în continuare puternic străbătută de filosofia marxistă decelabilă în majoritatea argumentelor și demonstrațiilor filosofului german. O a doua lucrare a lui Bloch, datînd din aproximativ aceeași perioadă (1921), intitulată *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* („Töhomas Münzer ca teolog al revoluției") vizează, deasemenea, proiectele societății viitoare, însă prin prisma unei alte surse viguroase a utopismului, a celei de sorginte populară, prezentă în tradițiile mișcărilor de masă precapitaliste și, în special, în mișcările țărănești germane, și ele, dealtfel, chiar dacă în alt plan, pe larg analizate de către Marx și Engels.

Tot din perioada interbelică mai datează și lucrările sale *Durch die Wüste* („Prin deșert"), 1923 și *Spuren* („Urme"), 1930. Odată cu venirea lui Hitler la putere, Ernst Bloch este silit să emigreze, stabilindu-se, succesiv, în Elveția, la Paris, la Praga și, în cele din urmă, din 1938, în Statele Unite ale Americii. În perioada emigrației el mai publică, în 1935, lucrarea ascuțit antinazistă *Erbschaft dieser Zeit* („Moștenirea acestor vremi"), iar în S.U.A., așa cum am arătat, elaborează opera sa capitală *Das Prinzip Hoffnung*.

În Europa se reîntoarce după război, în 1949, cînd este numit profesor de filosofie la Universitatea din Leipzig, unde începe să desfășoare o bogată activitate universitară, publicistică, științifică, profesînd o filosofie deschisă, receptivă la înnoiri și, totodată, în consonanță cu crezurile sale de o viață. Este generos celebrat la împlinirea vîrstei de 70 ani, cînd i se consacră o serie de lucrări și studii de exegeză a operei sale. În 1961, la vîrsta de 76 ani, Ernst Bloch se stabilește la Tübingen, unde primește o catedră de filosofie și unde va rămîne pînă la sfîrșitul vieții. Din această ultimă perioadă a vieții sale datează lucrările *Naturrecht und menschliche Würde* („Dreptul natural și demnitatea umană") în 1961, *Tübingen — Einleitung in die Philosophie* („Tübingen — Introducere în filosofie") în 2 volume — 1963—1964, *Atheismus im Christentum* („Ateismul în creștinism") în 1968, numeroase studii și eseuri.

Chiar și această succintă trecere în revistă a lucrărilor lui Bloch și a împrejurărilor în care au fost scrise, poate sugera motivele obiective și subiective ale opțiunilor sale filosofice. În *Prinzip Hoffnung* întîlnim multe aserțiuni aforistice, exprimînd de fapt puncte nodale ale concepției sale despre utopie, dar în care putem surprinde și ecourile unei confesiuni, ținînd seama de experiența sa de viață, de *opțiunile* sale, hotărîtoare pentru viața și filosofia sa. În capitolul „Straturile categoriei de posibilitate" el subliniază : „Om este cel care mai are multe posibilități înaintea sa. El este permanent remodelat în munca lui și prin munca lui. El se află din nou și din nou în fața unor granițe, care încetează să mai existe în momentul în care dobîndește conștiința lor și le depășește. Ceea ce este specific în om ca și în lume, îndură și așteaptă, în teama de a se risipi

și în speranța de a reuși. Căci, ceea ce este posibil poate la fel de bine deveni fie neant, fie ființare. / ... / Tocmai de aceea, atunci cînd omul nu intervine activ, acestei stări de suspensie i se potrivește din capul locului, în aceeași măsură, și tema și speranța, teama în speranță și speranța în teamă" [2].

Iată cum debutează cea de a cincea și ultima parte a „Principiului Speranță", intitulată „Idealuri ale clipei împlinite": „De timpuriu tindem către noi înșine. Dar noi nu știm cine sîntem. Limpede ni se pare doar faptul că nici unul dintre noi nu este ceea ce ar dori sau ar putea să fie. De aici, în general, invidia față de cei care par să fie sau au ceea ce li se cuvine. Tot de aici, însă, decurge și bucuria de a începe ceva nou, ceva care să înceapă chiar de la noi. Încercăm neîntrerupt să trăim pe măsura noastră" [3].

Aici intervine nevoia de utopie, căci această permanentă năzuință de a ne regăsi propria esență umană se conjugă indisolubil cu visele privitoare la o viață mai bună. Tocmai de aceea viața tuturor oamenilor este permanent străbătută de ceea ce Bloch denumește „vise de ziuă" (*Tagträume*), visele în stare de veghe, ce jalonează drumul spre ceea ce Bloch denumește „conștiință anticipatoare". Din această „visare în stare de veghe", o parte se constituie, inevitabil, într-un înveliș fără miez, într-o „evadare vlăguitoare", într-o „pradă potrivită șarlatanilor", dar o altă parte a ei devine necesar „incitantă, nu te lasă să te acomodezi cu existentul dat, îți interzice renunțarea. Această parte este cea care poartă în sine speranța și ea poate fi învățată" [4].

Interesantă este, în cadrul demonstrației, introducerea unor concepte noi, ca de pildă cel definit sub termenul de *das Noch-Nicht-Bewusste* —(„încă-neconștientizatul") sau, poetic, „Zorile" deschise înspre „înainte", ca o clasă (categorie) a conștiinței, și anume ca o categorie a conștiinței noului („*Bewusstseinsklasse des Neuen*").

La Bloch, nevoia de utopie se transformă într-un fel de imperativ moral. Oamenii nu sînt dați odată pentru totdeauna, nu sînt făpturi pietrificate, ci dispun de nenumărate posibilități și variante de viață; depinde de alegerea pe care ei o fac și de acțiunile pe care le întreprind pentru ca aceste posibilități să se valorifice într-un sens pozitiv, în sensul perfecționării, sau într-unul negativ, al degradării și distrugerii. Perfecțiunea se realizează prin obținerea identității dintre ceea ce reprezintă esența omului, o esență ascunsă, disimulată, și viața lui de toate zilele, viața lui empirică. Atingerea ei depinde, așadar, de capacitatea fiecăruia de a surmonta piedicile, lucru posibil numai printr-o atitudine saturată de încredere în viitor, deci — de speranță. Astfel, în concepția lui Bloch speranța depășește dimensiunile unei stări afective; ea se întruchipează într-un anumit gen de cunoaștere care ne dezvăluie lumea așa cum ar putea ea să fie. În consecință, viitorul, ceea ce încă nu există, dobîndește un statut ontologic, în calitate de posibilitate *existînd latent* în faptele și atitudinile oamenilor. Acest lucru reprezintă, conform părerii lui Bloch, *potențialul utopic al omenirii*, somnolînd în conștiința ei, mereu și mereu înnoit, de o valoare inestimabilă pentru realizările ei viitoare. Dovada existenței sale este căutată și demonstrată de autor în și prin întreaga

[2] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M — 1968, pp. 284—285.
[3] *Ibidem*, p. 1 089.
[4] *Ibidem*, p. 1.

istorie a civilizației omenești, care — potrivit părerii sale — poate fi totodată considerată și o istorie a unui nesfîrșit șir de utopii, reflectînd, în toate împrejurările, setea de absolut, setea de perfecțiune a omenirii. Caracterul universal al utopiei este dedus din prezența acesteia în toate domeniile activității. În partea intitulată „Schițe ale unei lumi mai bune" sînt, de pildă, urmărite constituirea și funcția utopiei în medicină, în lupta pentru sănătate, și visul peren al omenirii cu privire la tinerețea veșnică (utopiile medicale); în viața socială, în care năzuința spre libertate și ordine devin pilonii utopiilor; în arhitectură, în cadrul căreia construcția unor edificii care să prefigureze o lume mai bună dovedește același lucru; în domeniul geografiei — Eldorado-ul și Edenul (utopiile geografice); în domeniul tehnicii etc., precum și perspectivele utopiei dezvăluite de domeniul artelor (pictura, poezia, muzica etc.) ca și de cel al „înțelepciunii". Chiar și domenii precum dansul, circul, moda etc., sînt în felul lor, o expresie a dorului de perfecțiune, a acestei constante caracteristici a omului, chiar dacă exprimată în forme minore și nu totdeauna în modalități conștiente sau conștientizate.

Și totuși, în cadrul tuturor acestor domenii, filosofia pare să facă o notă aparte, întrucît, potrivit părerii lui Bloch, aproape întreaga filosofie europeană *premergătoare lui Marx*, s-a mulțumit să interpreteze lumea existentă, iar în măsura în care a preconizat o lume mai bună, deosebită de cea existentă, ea și-a orientat privirile spre trecut, spre un trecut fericit al omenirii, pe care însă aceasta l-ar fi pierdut. „Un *Ultimum* este în întreaga filosofie iudeo-creștină, de la Philon și Augustin pînă la Hegel, raportat exclusiv la un *Primum* și nu la un *Novum*; prin urmare, acest *Ultimum* ne apare ca o redobîndită întoarcere la un *Primum* desăvîrșit, pierdut sau înstrăinat" [5]. Acest lucru a influențat în oarecare măsură și celelalte domenii ale cunoașterii și activității omenești, mai ales în condițiile societății capitaliste, care, prin acțiunea ei alienantă, frustrează din ce în ce mai mult omul de dimensiunile sale omenești (iar nevoia de utopie este una dintre ele), sau i le pervertește, (fapt care duce la o degenerare reacționară a utopiilor înseși). Iată, credem, punctul în care se produce, în cadrul demonstrației întreprinse de Bloch, fuziunea cu gîndirea lui Marx, fuziune care, am văzut, nu putea fi ocolită nici din punctul de vedere al experienței personale a autorului, dar nici din punctul de vedere al desfășurării teoretice întreprinse de el. Căci, pentru Bloch, marxismul este cel care, descoperind cauzele alienării și efectele alienante, ale societății capitaliste, respinge utopiile alterate apărute în cadrul ei redobîndind pentru oameni o autentică gîndire prospectivă constructivă. În opoziție atît cu optimismul istoric fals, mecanic, cît și cu pesimismul, care „sînt în aceeași măsură o otravă" pentru „decizia" în acțiune, slujind amîndouă „reacțiunii", unul întru cultivarea „demoralizării", celălalt întru cultivarea „răbdării și pasivității", Bloch descoperă în modul de gîndire al lui Marx „*optimismul militant*". Acest tip de optimism istoric și numai el își află „*în posibilitatea reală un corelat concret-utopic conceput*" [6]. Acesta este desprins atît de pesimism, care vede doar „amurgul tuturor zilelor", cît și de „optimismul neutopic", care surprinde doar „ziua în toate amurgurile"; și numai în temeiul său poate fi realizată „cunoașterea deciziei" și „decizia pe baza cunoașterii dobîndite" [7]. Atitudinea *optimist-*

[5] *Ibidem*, p. 233.
[6] *Ibidem*, p. 229.
[7] *Ibidem*, p. 338.

militantă și corelatul ei din posibilitatea reală, concret-utopic conceput, este adevărat că nu ajută, conform părerii lui Marx — însușită de Bloch — , la realizarea unor idealuri abstracte; el eliberează, în schimb, elementele opresante ale unui ideal concret, ale societății *umanizate*. El se transfigurează în hotărîrea revoluționară a proletariatului, hotărîre care se statornicește în lupta sa pentru libertate, deci în hotărîrea venită din partea factorului subiectiv în interdependență cu factorii de natură economic-materială. Factorul subiectiv, ca factor al transformării lumii, nu este o activitate de altă natură decît cea materială, deși, — așa cum a subliniat și Marx în cea dintîi teză asupra lui Feuerbach — , în calitatea sa de *latură activă*, el a fost „dezvoltat mai întîi de idealism și nu de materialismul mecanicist" [7]. În consecință, nici acțiunea de transformare a lumii, care ține de optimismul militant, nu poate fi efectiv revoluționară în afara legăturii ei cu tendințele reale obiective din societate. Căci, dacă factorul subiectiv rămîne izolat, el poate deveni cel mult un factor al putschismului (al revoltei) și nu unul al revoluției.

Marxismul corespunde, așadar, pe deplin deziderateloг lui Bloch sau în orice caz, Bloch își pune de acord cu marxismul deziderateleе teoretice cu bătaie lungă în practică. Temeiul ideatic al acestui acord Bloch îl descoperă în Tezele lui Marx asupra lui Feuerbach, analize cărora le și consacră un capitol amplu al lucrării sale, intitulat „Transformarea lumii sau cele unsprezece teze ale lui Marx despre Feuerbach." Aici apare rolul prin excelență nou și novator acordat de Bloch filosofiei în trezirea potențialului latent de utopie al umanității — rol pe care Marx îl formulează arătînd, pentru prima oară, că lumea trebuie transformată și nu doar interpretată cu ajutorul filosofiei; pe de altă parte, însă, este vorba de implicațiile pe care acest rol nou al filosofiei le presupune în ceea ce privește relația dintre teorie și practică, relația dintre posibilitățile latente din însăși realitate și *rolul proiecției utopice* în selectarea și valorificarea acestor posibilități.

Comentînd în acest sens cea de a 11-a teză a lui Marx, Bloch subliniază: „Adevăratul praxis nu poate face nici un pas fără a se consulta cu gîndirea progresistă economică și filosofică. Și întrucît am tot dus lipsa unor teoreticieni socialiști, a existat permanent pericolul ca tocmai contactul cu realitatea să sufere, realitate care nu trebuie niciodată interpretată schematic sau simplist, dacă vrem ca practica socialistă să reușească /. . / Căci, dacă distrugerea Rațiunii ne cufundă înapoi în barbaria irațională, ignorarea rațiunii ne cufundă în schimb în prostie; și cu toate că aceasta din urmă nu se soldează cu vărsarea de sînge, ea aduce totuși la ruinarea marxismului". „*Banalitatea este și ea o contrarevoluție îndreptată împotriva marxismului*, întrucît el reprezintă ratificarea /. . / gîndirii celei mai înaintate a omenirii" [9].

Dintre toate tezele lui Marx pe care Bloch le comentează, cea de a 10-a, — poate chiar în mai mare măsură decît cea tocmai invocată — constituie sursa cea mai generoasă pentru principiul-speranță blochian.

[8] *Ibidem*, p. 229.

[9] *Ibidem*, p. 322.

„Punctul de vedere al vechiului materialism — preciza Marx — este societatea *«civilă»*; punctul de vedere al noului materialism este societatea *omenească*, sau omenirea care s-a socializat" [10]. În viziunea lui Bloch această idee a lui Marx echivalează cu ideea sa fundamentală potrivit căreia cunoașterea trebuie raportată nu doar la trecut, ci și la ceea ce este în devenire. Marele merit al lui Marx îl constituie, din perspectiva urmărită de Bloch, faptul că, spre deosebire de sistemele filosofice care i-au premers, în opera sa apare pentru prima oară clar conturată *schimbarea existentului* ca *adevărata cheie a tuturor lucrurilor*, inaugurînd prin această idee înseși începuturile unei filosofii a revoluției.

Bloch nu se oprește în demonstrarea acestei idei la *Tezele despre Feuerbach* (și nici la *Manuscrisele economico-filosofice*, pe care le invocă în mai multe rînduri), ci merge mai departe referindu-se expres la *Manifestul Partidului Comunist*, în care, deși poziția lui Marx în raport cu socialismul utopic este de pe acum bine conturată, Bloch mai descoperă totuși argumente și pentru punctul său de vedere. „În societatea burgheză, scria Marx, trecutul domină prezentul; în societatea comunistă, prezentul domină trecutul" [11]. Întrucît „prezentul" (capitalist) urmează a fi schimbat, formularea marxistă presupune și propensiunea viitorului (acea omenire socializată din cea de a 10-a teză). De aici, Bloch trage concluzia că numai perspectiva viitorului, așa cum este ea surprinsă de marxism, laolaltă cu trecutul conceput ca uvertură, poate da adevăratele dimensiuni ale realității. Bloch consideră de aceea că numai marxismul este cel care a dat omului un concept consistent despre viitor: în întregimea sa orientat spre viitor, constituit ca știință, marxismul rezolvă problema prezentului și a viitorului în unitatea lor, el este teoria lumii viitoare — în mod obligatoriu mai bună — și în același timp practica în măsură să conducă spre această lume. În șirul utopiilor create de omenire de-a lungul existenței sale, marxismul ocupă de aceea un loc singular — pe care Bloch îl definește ca *„utopie concretă"*.

Spre deosebire de utopiile abstracte — detașate de condițiile realizării posibile și ca atare, iluzorii, prin definiție irealizabile, utopia concretă — reprezentată în viziunea lui Bloch de către marxism — este un proiect calitativ nou, o anticipare creatoare aptă să depășească o seamă dintre contradicțiile prezente, și, pornind de la ele, să găsească și mijloacele optimale pentru realizarea scopului propus. Nu este vorba, astfel, despre prelungirea — dedusă sau extrapolată — a condițiilor prezente spre a predetermina (în chip fatal, mecanic) imaginea viitorului, ci tocmai despre determinarea, măcar în parte, a acțiunilor noastre de astăzi *prin* proiectul de viitor.

Între *practică* și *speranță* nu poate să nu apară și un moment de *tensiune contradictorie*, în măsura în care practica îmbrățișează trecutul și prezentul, iar speranța — exclusiv viitorul. Totuși, numai marxismul, ca filosofie prin excelență a praxisului, condiționează — în viziunea lui Bloch — realizarea practică a principiului-speranță, furnizîndu-i o întemeiere teoretică ce-l satisface pe deplin. Spre deosebire de toate celelalte specii animale, mînate de pornirile instinctuale constituite prin acumulări trecute, *omul* singur cumulează și *emergența proiectului*, și ca atare viitorul

[10] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vo. 3, ediția a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 7.

[11] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, ediția a II-a, București, Edit. politică, 1963, p. 480.

conceput de el exercită o influență hotărîtă asupra prezentului pe care și-l făurește. Dealtfel, ultimul capitol al cărții lui Bloch se și intitulează *Karl Marx und die Menschlichkeit*; *Stoff der Hoffnung* — „Karl Marx și umanitatea; materia primă pentru speranță".

CUNOAȘTERE ȘI ÎNȚELEPCIUNE

SIMION GHIȚĂ

După patru secole de luptă împotriva vechii metafizici, care era cunoaștere și înțelepciune totodată, știința aspiră astăzi din nou spre înțelepciune. În calea acestei aspirații stau însă unele dificultăți. Ele provin, pe de o parte, din faptul că nu s-a clarificat încă natura înțelepciunii de care știința și civilizația contemporană au nevoie, iar pe de altă parte, din eroarea de a avea în vedere înțelepciunea în sensul tradițional iar știința în accepțiunea ei modernă. Raportul dintre cunoaștere și înțelepciune nu poate fi însă înțeles decît în cadrul aceleiași civilizații, care le determină natura și semnificația.

În civilizațiile orientale antice, înțelepciunea teoretică (atunci de esență religioasă) avea prioritate absolută asupra cunoașterii. În civilizația antică greacă, a existat o unitate organică între înțelepciune și cunoaștere, unitate exprimată în filosofie. În evul mediu, deși se valorifică o parte a filosofiei și a științei antice, se revine, în esență, la primordialitatea înțelepciunii religioase asupra cunoașterii, iar în Renaștere, pe de o parte se reînvie filosofia autonomă antică, care exprima unitatea dintre înțelepciunea teoretică și cunoaștere, iar pe de altă parte, se acordă o mare importanță înțelepciunii practice, atît prin valorificarea celei antice, cît și prin cultivarea propriei înțelepciuni, realiste, legată de un nou sentiment de viață.

În civilizația modernă, odată cu dezvoltarea vertiginoasă a științei noi, cunoașterea științifică are prioritate față de înțelepciunea metafizică tradițională. Filosofia, legată de știință — nu numai direcția empiristă ci și cea raționalistă — va asimila înțelepciunea practică, legînd cunoașterea de ameliorarea condiției materiale a omului. Știința modernă, de altă natură decît cea tradițională, nu mai era aliată cu metafizica ci cu tehnica, provocînd o ruptură între înțelepciunea filosofică și cunoaștere. S-a produs astfel o criză a culturii moderne, care s-a manifestat prin conflictul dintre știința nouă și umanism.

În epoca civilizației tehnice contemporane, știința însăși simte nevoia unei noi înțelepciuni, pentru a concilia puterea fără precedent cu înțelepciunea spre a asigura folosirea acestei puteri exclusiv în slujba omului.

Să urmărim acum raportul dintre cunoaștere și înțelepciune în evoluția progresivă a civilizațiilor.

Înțelepciunea, ca stea călăuzitoare a omului, a apărut și s-a dezvoltat înainte de greci, în civilizațiile Orientului antic: sumeriană, babiloniană, egipteană etc. Ba unii autori o limitează la Orient, considerînd-o probabil

nesemnificativă, după apariția filosofiei grecești[1]. J. Hadot susține că adevărata origine a textelor de înțelepciune este sumeriană. Ele s-au dezvoltat apoi ca literatură clasică în Babilon și mai ales în Egipt. Cărțile de înțelepciune ale egiptenilor au influențat filosofia greacă și cultura ebraică, iar prin Vechiul Testament, și pe cea creștină. Constantin Daniel consideră că „textele gnomice (sapiențiale) grecești ale celor șapte înțelepți, așa cum sînt redate de Diogenes Laertios, arată o asemănare uimitoare cu numeroase sentințe și precepte ale cărților sapiențiale egiptene"[2].

Înțelepciunea orientală antică era fie practică (instrucțiuni, îndrumări, sentințe, legate de conduita în viața cotidiană), fie teoretică, de esență religioasă. De fapt, înțelepciunea practică se integrase, în ultimă instanță, în cea religioasă, adesea înțelepții fiind în același timp și preoți. Ambele forme de înțelepciune aveau un caracter dogmatic. Cea practică, prin faptul că transmitea învățături sau chiar instrucțiuni, care erau aplicate dogmatic, iar cea religioasă, pentru că se întemeia pe anumite dogme considerate a proveni de la divinitate. Cunoașterea avea un rol minor, fiind subordonată înțelepciunii, iar înțelepciunea umană, întemeiată pe rațiune, era redusă la minimum. În Vechiul Testament, bunăoară, care este comun religiei ebraice și celei creștine, „înțelepciunea este rezervată fundamental lui Dumnezeu, iar înțelepciunea umană e limitată la considerația negativă că omului nu-i este dată știința și conștiința deplină, considerație legată de recunoașterea deșertăciunii tuturor lucrurilor"[3].

Apariția și dezvoltarea filosofiei în civilizația antică greacă a marcat o treaptă superioară în evoluția cunoașterii și a înțelepciunii precum și a raporturilor dintre ele. Dar nu prin înțelepciunea practică, în care grecii au fost vizibil influențați de gînditorii orientali și în special de cei egipteni[4], ci prin cea teoretică. Acum se face saltul de la înțelepciunea religioasă, divină, la înțelepciunea filosofică, umană. O recunoaște și Jacques Maritain. Înțelepciunea greacă — scrie filosoful neotomist — „este înțelepciunea omului, a rațiunii". Înțelepciunea filosofilor antici nu vrea să fie o înțelepciune a mîntuirii, ci a ordinii raționale a lumii, în care omul caută să se integreze armonic. „Este o înțelepciune de aici, de pe pămînt"[5]. Ea „nu s-a constituit pe fondul tradiției hieratice și sacerdotale, ca cea a Orientului, ci în afara ei. Înțelepciunea greacă are măsura omului. Este o înțelepciune propriu-zis filosofică ce nu pretinde să ne elibereze prin unirea cu Dumnezeu, ci numai să ne conducă la cunoașterea rațională a universului"[6].

[1] Interesanta „Encyclopaedia Universalis" (consacrată culturii și civilizației) nu cuprinde acest termen. În legătură cu acest subiect, publică doar articolul „Livres de sagesse" semnat de J. Hadot, în vol. 14 (1968), p. 594—596.

[2] Constantin Daniel, *Orientalia mirabilia*, I, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, p. 100.

[3] Enzo Paci, *Saggezza*, în „Dizionario di filosofia" a cura di Andrea Biraghi, Edizioni di Comunita, Milano, 1957, p. 502.

[4] Cercetînd izvoarele privind cele două culturi și folosind rezultatele altor cercetători, Constantin Daniel demonstrează că cei șapte înțelepți, precum și alți învățați greci s-au adăpat la izvoarele înțelepciunii egiptene și că însuși termenul de „înțelepciune" este de origine egipteană. „Similitudinea fonetică și de sens a termenului egiptean *safe* și *save*, faptul că un mare număr de greci au trăit în Egipt, începînd din secolul al VII-lea î.e.n., reputația de înțelepți a egiptenilor, toate aceste argumente ne obligă să admitem că această etimologie a lui *sofos* este exactă" (Constantin Daniel, *op. cit.*, p. 99).

[5] Jacques Maritain, *Science et saggese*, La Bergerie, Paris, 1935, p. 28.

[6] Jacques Maritain, *op. cit.*, p. 29—30.

Civilizațiile orientului antic au creat *înțelepciunea*, iar civilizația greacă a creat *filosofia*, care este în fond superioară *sofiei*. Este adevărat că Pitagora și Heraclit s-au numit filosofi, adică iubitori de înțelepciune, afirmînd că înțelept este numai Zeus[7]. Aici nu este însă vorba de modestie, cum se considera de obicei, căci Pitagora și Heraclit nu se considerau mai prejos decît cei șapte înțelepți și nici Socrate, Platon sau Aristotel nu se considerau inferiori sofiștilor care promovau o înțelepciune practică. Dimpotrivă, în *Metafizica* lui Aristotel (cartea Γ, adică a IV-a) „filosofia este opusă net și direct formelor de gîndire care o preced... pe de o parte tradiției sapiențiale pre-filosofice, pe care o numește *sofia*, iar pe de altă parte *sofisticii*. Principiul noncontradicției trebuie, de aceea, să furnizeze instrumentul pentru o critică radicală a sofiei și sofisticii"[8].

Cei șapte înțelepți și sofiștii promovau o înțelepciune practică, legată de cunoașterea empirică și relativă, de opinie. Pe planul înțelepciunii practice, cu toate contribuțiile aduse la progresul ei, grecii n-au făcut decît să continue gîndirea orientului antic. Ei au produs însă o mutație pe planul înțelepciunii teoretice, al filosofiei propriu-zise, concepută ca știința omenească supremă. Marii gînditori greci au abandonat înțelepciunea dogmatică și religioasă a orientului antic pentru a o depăși și pentru a crea, prin propria lor gîndire, o înțelepciune nouă, umană. În afirmațiile lui Pitagora și Heraclit că înțelepciunea aparține zeilor și că ei sînt doar iubitori de înțelepciune, se ascund, după părerea mea, două gînduri : 1) că ei nu sînt împotriva înțelepciunii divine și, ca atare, nu pot fi acuzați de impietate; 2) că înțelepciunea lor teoretică, filosofia — este omenească, de altă natură decît cea orientală, considerată de esență divină. De altă natură și mai profundă, căci este rezultatul unei gîndiri sistematice, mai riguroase. Trebuie respinsă interpretarea cuvîntului filosofie ca simplă iubire, în sens de admirație, față de înțelepciune. Verbul *filein* înseamnă a iubi, a dori, să năzui spre ceva, a căuta, a urmări ceva. Prin urmare, filosofia este iubire în sensul de aspirație spre înțelepciune, este căutarea unei înțelepciuni prin propria gîndire și nu acceptarea unei înțelepciuni divine gata făcute. Iar această căutare a înțelepciunii prin propria gîndire constituia o mare satisfacție spirituală pentru filosofii antici. În acest sens, Platon scrie : „a încerca o bucurie intelectuală înseamnă a învăța ceva și *a dobîndi înțelepciunea cu ajutorul gîndirii*, pe cînd plăcerea de rînd este ceva la nivelul trupului, ca de pildă o mîncare sau o senzație plăcută" (*Protagoras*, 337c). Prin urmare, filosofia nu înseamnă iubire de înțelepciune în sens de admirație, ci *dobîndirea înțelepciunii* cu ajutorul gîndirii.

Înțelepciunea filosofilor greci nu era ceva definitiv, ca cea orientală divină, ci rămînea deschisă și perfectibilă, ca tot ce e omenesc. Filosofia greacă marchează trecerea de la însușirea dogmatică a unei învățături, considerată perfectă și definitivă, la gîndirea creatoare de înțelepciune, imperfectă dar perfectibilă, spre a introduce o ordine rațională în lumea omului. Acesta este și sensul înțelepciunii promovate de

[7] Cf. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, I, 12, traducere de Aram Frenkian. Asupra sensului conceptului de filosofie la greci, a se vedea Anton Dumitriu, *Aletheia* (București, Edit. Eminescu, 1984), în special cap. VII, „Filosofia grecească" și cap. VIII, „În căutarea definiției filosofiei grecești".

[8] Massimo di Carolis, *Sofia, Sofistica e Filosofia*, în „Metafisica di Aristotel", în revista „Aut-Aut", nuova serie, Maggio-giugno, 1984, p. 77.

Socrate în dialogul lui Platon intitulat *Charmides sau despre înțelepciune* [9] (vezi mai ales 169 a—176 a). Aici, Socrate nu se oprește la nici o definiție, dar din analiza conceptului rezultă cîteva jaloane, suficiente pentru a înțelege sensul înțelepciunii și mai ales ideea că înțelepciunea nu se învață ci se caută mereu prin gîndire rațională.

Prin urmare, conceptul de filosofie creat de grecii antici nu exprimă modestie și admirație față de înțelepciunea divină ci conștiința creării unei înțelepciuni proprii, privită ca gîndire în acțiune și legată de o cunoaștere rațională superioară.

Și în civilizația greacă antică existau două feluri de înțelepciune: practică și filosofică; cea practică, numită *fronesis* era o disciplină rațională menită să călăuzească pe om în lumea lui; ea se întemeia pe cunoașterea empirică, pe adevăruri relative izvorîte din experiența de viață. *Înțelepciunea filosofică — sofia* — era cunoașterea absolutului, aflat dincolo de lumea schimbătoare în care trăiește, în mod nemijlocit, omul. Ea era înțelepciune superioară atît prin excelența obiectului cît și prin faptul că, raportîndu-se la o lume neschimbătoare, putea oferi adevăruri necesare și universale. Aristotel definește înțelepciunea practică — *fronesis* — ca îndeletnicire rațională care se referă la ce este bun și ce este rău pentru om (*Et. Nic.*, VI, 5, 114 bis) și o consideră inferioară *sofiei* deoarece „omul nu este ființa cea mai bună din lume". El este o ființă schimbătoare, iar înțelepciunea care-l privește pe el este și ea schimbătoare. *Sofia* este înțelepciunea supremă căci are ca obiect ceea ce nu se poate schimba și nu poate fi altfel decît este — adică *necesarul*. Deși sîntem înclinați să-l condamnăm pe Aristotel pentru desconsiderarea lumii omului, trebuie să recunoaștem că numai *sofia* este compatibilă cu știința contemporană, căci numai ea ajunge la adevăruri necesare și universale. Ea este superioară pentru că se întemeiază pe o certitudine epistemologică dar și pentru că vizează condiția umană în ansamblu, oferind și o certitudine antropologică prin raportarea omului la absolut. Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că el a scris și lucrări de etică, politică etc.

Sofia era o înțelepciune aristocratică, legată de *viața contemplativă* considerată în civilizația antică și chiar la umaniștii din Renaștere, superioară *vieții active*, legată de tehnică. Științele teoretice erau integrate în filosofie, care le oferea adevărurile fundamentale, și, împreună cu ea, făceau parte dintre „artele liberale" — adică demne de omeni liberi —, în timp ce tehnica, meșteșugurile făceau parte dintre „artele mecanice" servile, nedemne de oameni liberi.

Totuși, mulți filosofi antici integrau și înțelepciunea practică ridicată la un nivel teoretic superior, în filosofie, cum vor proceda dealtfel și filosofii moderni. În dialogul *Eutidem*, Platon definește filosofia ca utilizare a cunoașterii în interesul omului. Degeaba vrei să posezi știința transformării pietrei în aur, scria marele filosof, dacă nu știi ce să faci cu aurul; degeaba cauți știința obținerii nemuririi, dacă nu știi să folosești cu înțelepciune viața. Prin urmare, scopul — binele — trebuie să preceadă și să primeze asupra cunoașterii și a altor îndeletniciri omenești. Precum vedem, Platon nu face distincția dintre *fronesis* și *sofia* ca Aristotel. El nu se raportează la o cunoaștere superioară întemeiată pe adevă-

[9] Vezi Platon, *Dialoguri*, București, Edit. pentru literatură universală, 1968. Menționăm că dialogul *Charmides* a fost tradus și comentat de Constantin Noica.

ruri necesare și universale și nici la binele suprem, la condiția umană în ansamblu, care să-i ofere omului certitudine absolută. Oricum, la Platon și la Aristotel înțelepciunea unește adevărul cu binele, iar această gravitație a valorilor în jurul Binelui Suprem, dă unitate înțelepciunii și cunoașterii.

În epoca modernă, caracterizată prin activism constructiv, filosofii — cu excepția lui Spinoza și a altor cîțiva — n-au mai legat înțelepciunea de cunoașterea contemplativă. Ei au introdus în concepțiile lor ideea utilizării practice a cunoașterii și în special a științei, în vederea ameliorării condiției materiale a omului. Francis Bacon, teoreticianul metodei experimentale, a fost totodată și teoreticianul noii înțelepciuni legate de știință și de tehnică. În „Principiile filosofiei" (prefață), Descartes scrie: „Filosofia înseamnă studiul înțelepciunii, iar prin înțelepciune nu se înțelege numai prudența în afaceri ci și *o perfectă cunoaștere a tuturor lucrurilor*... fie pentru a se conduce în viață, fie pentru conservarea sănătății și pentru inventarea tuturor artelor" adică a tehnicii, a meșteșugurilor. Și pentru *Hobbes* filosofia înseamnă cunoașterea cauzală, de esență științifică, precum și folosirea acestei cunoașteri în interesul omului (De corpore, 1§ 2, 6). Chiar și spiritualistul *Leibniz*, în definirea înțelepciunii, ignoră aspectul de cunoaștere supremă, divină, considerînd-o ca „o perfectă cunoaștere a tuturor principiilor precum și a artei de a le aplica" (De la sagesse).

În *Critica rațiunii pure*, *Kant* distinge un concept *scolastic* de filosofie, înțeles ca un sistem de cunoaștere care nu e căutat decît ca știință, fără a avea un scop ceva mai mult decît unitatea sistematică a acestei științe (trad. rom. 1969, p. 622) și un *concept cosmic*, după care „filosofia este știința despre raportul oricărei cunoașteri față de scopurile esențiale ale rațiunii omenești", care, după cum știm, este fericirea universală.

În cîteva rînduri, Hegel afirmă caracterul omenesc și lumesc al înțelepciunii, dar filosofia Spiritului Absolut pe care o promovează este în fond o metafizică a absolutului, ruptă de omul real. De aceea, Feuerbach a considerat-o ca fiind în esență o teologie, adică o știință despre absolutul divin, nu despre omul real, finit, trăind într-o lume relativă.

Totuși, în epoca modernă, și mai ales în cea contemporană, unitatea organică dintre cunoaștere și înțelepciune, caracteristică metafizicii tradiționale s-a desfăcut. A apărut un nou tip de cunoaștere — o știință nouă — care este de altă natură decît cea tradițională. Dacă știința antică și în cea mai mare parte cea renascentistă, se integra în orizontul metafizicii și în primul rînd al filosofiei naturii, știința modernă s-a născut în lupta împotriva metafizicii și a modului tradițional de a gîndi. În timp ce raționalismul științei tradiționale era de natură metafizică, avea ca finalitate integrarea omului în cosmos și servea drept călăuză omului în viață, raționalismul științei moderne este fizico-matematic, indiferent față de om. Pe cînd știința tradițională, integrată în filosofia naturii și în metafizică, era o *asimilare umană a lumii*, știința modernă este *o asimilare obiectivă a lumii*, este construită din perspectiva obiectului, din care a fost eliminată orice ingerință a subiectului, a psihicului uman (ne amintim de lupta dusă de Bacon împotriva „idolilor" și de deprecierea „calităților secundare" de către filosofii moderni ca fiind subiective, determinate de simțurile omenești). Știința modernă s-a emancipat de

metafizică și s-a aliat cu tehnica, pătrunzînd și în sfera vieții active, materiale a societății. Știința nouă a produs o răsturnare a valorilor în civilizația modernă. Rupînd adevărul de bine, ea a rupt totodată cunoașterea de înțelepciune. Nu numai empiriștii, care ignoră vechea metafizică, relativizau valorile, dar nici filosofii raționaliști creatori de sisteme metafizice moderne, n-au reușit să refacă unitatea valorilor, să unească organic adevărul cu binele și cunoașterea cu înțelepciunea.

Prin dualismul său ontologic, Descartes l-a rupt pe om în două, încadrînd corpul în substanța materială iar sufletul în substanța spirituală, lipsind astfel unitatea dintre cunoaștere și înțelepciune de un fundament metafizic. În afară de aceasta, raționalistul Spinoza, deși admite monismul substanței, preconiza o înțelepciune de esență tradițională — integrarea prin cunoaștere în ordinea metafizică divină a cosmosului [10] — iar Malebranche, Pascal, Nicole și alții au negat valoarea filosofică a științei noi, legînd înțelepciunea de religie sau de metafizica spiritualistă.

Pascal a sesizat faptul că noua știință consacrată cunoașterii lumii fizice, copleșește înțelepciunea, așa cum universul infinit îl copleșește pe om. Cu toate acestea omul, ca ființă gînditoare — argumentează Pascal — rămîne superior universului. „Prin spațiu — scrie marele filozof umanist — universul mă cuprinde și mă înghite ca pe un punct; dar prin gîndire, eu îl cuprind" [11]. Într-adevăr, prin gîndire, omul poate domina universul precum se poate stăpîni și conduce pe sine. Deci gîndirea trebuie să-i ofere omului cunoaștere dar și înțelepciune filosofică.

Cu timpul, s-a impus însă tot mai mult *înțelepciunea practică* legată de cunoașterea științifică: folosire științei, cu ajutorul tehnicii, în scopul ameliorării condiției materiale a omului. Dezvoltarea vertiginoasă a științei a dus la îndepărtarea ei de înțelepciune — cu care era legată organic în metafizica tradițională — și la unirea tot mai strînsă cu tehnica, devenind în zilele noastre o putere uriașă.

Rolul științei în ameliorarea condiției umane a crescut enorm *în epoca noastră*. Ea a revoluționat condiția omului, conferindu-i o mare putere asupra naturii și asupra semenilor săi. Știința nu mai poate fi lăsată însă să se dezvolte spontan, călăuzită doar de înțelepciunea practică sau de filosofia pragmatistă, pentru care credința în succes este suprema înțelepciune. Căci astăzi se manifestă tot mai pregnant și efectele secundare ale științei reduse la dimensiunea ei de *cunoaștere—putere*.

Creșterea puterii omului prin știință a ridicat problema securității și a responsabilității sale față de destinul umanității, amenințată de un război nuclear. Ideea că omenirea ar putea fi distrusă de om nu s-a născut în vremea cînd puterea omului era restrînsă și cînd zămislirea și moartea omenirii stăteau în puterea nemărginită a lui Dumnezeu. Astăzi însă, cînd omul tinde să egaleze în putere divinitatea, nu manifestă aceeași dorință în privința înțelepciunii. În epoca noastră, a apărut o discrepanță între putere și înțelepciune. Setos de putere, pentru a-și satisface nevoile materiale, omul contemporan a dezvoltat mai rapid știința și tehnica, lăsînd înțelepciunea pe al doilea plan, considerînd-o un lux sau de o importanță secundară. Or, în condițiile în care, datorită științei și tehnicii, puterea omului a crescut la dimensiunile întregii planete, este necesar ca

[10] Înțelepciunea sa este rezumată în fraza: „Non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere".

[11] Pascal, *Pensées*..., p. 448.

și conștiința lui, călăuzită de înțelepciune, să sporească în mod corespunzător, pentru a integra interesele și aspirațiile întregii omeniri.

Filosoful marxist Cesare Luporini arăta în 1974 că, dincolo de contradicțiile sociale și naționale, lumea de azi are nevoie și de convergență și de colaborare. Căci „există o problemă globală a salvării și a supraviețuirii genului uman" [12]. Într-adevăr, în zilele noastre a reapărut vechea problemă a certitudinii și a garanției absolute de care omul modern, creînd știința și tehnica pentru a-și ameliora condiția materială, crezuse că se poate dispensa. În civilizațiile tradiționale — de la orientul antic pînă în Renaștere — omul, fiind dependent de divinitate sau de natură, își avea asigurată (bineînțeles pe planul conștiinței) certitudinea și garanția absolută, divină sau cosmică, de supraviețuire. Asumîndu-și autonomia față de aceste forțe, omul modern s-a dispensat de certitudinile absolute și a pornit, cu puterile sale proprii relative și limitate, la construirea unei civilizații care să-i asigure în schimb ameliorarea treptată a condiției materiale, pe care religia, în care crezuse atîtea milenii, nu i-o dăduse. El a renunțat și la metafizica tradițională, care dădea garanții numai în condițiile vieții contemplative, de integrare pasivă în ordinea rațională a cosmosului. Or, trecînd la construirea civilizației moderne, omul a optat pentru *viața activă*, care implica anumite riscuri legate de neprevăzut. Pentru a preveni riscurile și pentru a-și asigura succesul întreprinderilor sale de organizare și construire a vieții economice și sociale, omul modern și-a dezvoltat inteligența preventivă și constructivă, precum și conștiința critică.

Astăzi, cînd se pune însă problema riscului suprem, problema supraviețuirii genului uman, se simte din nou nevoia de garanții absolute. Soluția problemei constă în făurirea unei noi alianțe între știință și înțelepciune. Dar ce fel de înțelepciune, căci cea practică, singură s-a dovedit a fi insuficientă, nu poate impune folosirea numai în bine a științei, fiind relativă? Omenirea are nevoie de o înțelepciune filosofică, întemeiată pe știință și pe umanism și sprijinită pe absolut. Nu se pune însă problema reînvierii vechii metafizici care, deși lega organic cunoașterea de înțelepciunea filosofică, nu este compatibilă cu știința și cu civilizația contemporană și presupune un absolut dincolo de om : divinitatea, natura etc. Ea ar frîna dezvoltarea științei, căutînd să-i impună coordonate rezultînd din exigențele cunoașterii speculative a întregului, ale ființei ca ființă. Fiind legată de viața contemplativă și disprețuind tehnica, metafizica tradițională ar dăuna civilizației active și constructive contemporane.

Deși face unele concesii importante științei și tehnicii, înțelepciunea propusă de neotomistul Jacques Maritain este de esență tradițională, pledează pentru restabilirea ierarhiei medievale de valori și subordonează știința înțelepciunii divine — adică religiei. Nu este satisfăcătoare nici înțelepciunea promovată de *Gabriel Marcel* (vezi „Declinul înțelepciunii" și „Înțelepciunea tragică") deoarece nu e prea mult diferită de a lui Maritain.

O poziție intermediară între neotomism și fenomenologie adoptă Joseph Vialatoux, profesor la Facultatea catolică din Lyon. Considerînd știința ca o versiune mundană a cunoașterii, iar filosofia ca o reflecție, ca o întoarcere a gîndirii umane spre sine, ca o „conversiune transcedentală",

[12] Cesare Luporini, *Dialectica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma, 1974, p. XIX.

profesorul francez rupe, în esență, filosofia de cunoașterea științifică[13]. Nici înțelepciunea existențialismului necreștin nu satisface exigențele civilizației contemporane, căci „insistă asupra unei concepții despre viață ca precaritate, incertitudine și risc"[14]. În afară de aceasta, existențialiștii minimalizează valoarea științei.

Mulți savanți, precum și unii filosofi ai științei, deși recunosc importanța filosofiei generale, vor să o limiteze doar la înțelepciune, lăsînd cunoașterea exclusiv în seama științei. Reprezentativă pentru această poziție este teoria lui Jean Piaget, expusă în cartea *Înțelepciunea și iluziile filosofiei*. Psihologul și epistemologul elvețian se teme de pierderea autonomiei științei datorită criticii unor filosofi ca Heidegger și Sartre, încercării lui Husserl de a opune cunoașterii științifice o cunoaștere filosofică supraștiințifică (intuiția „eideică") precum și tendinței „imperialiste" a unei orientări a dialecticii, care-și propune să dirijeze științele. Cum aceste tendințe extremiste — speculative sau dogmatice — reprezintă o infimă minoritate în filosofia contemporană, teama lui Piaget și atitudinea lui ne apar neîntemeiate. Într-un anume sens, epistemologul elvețian ni se pare că împinge tendința pozitivistă la extrem, căci tinde să rupă de filosofie nu numai științele naturii ci și științele social umaniste, inclusiv logica și epistemologia, adică filosofia științei. Căci, argumentează Piaget, epistemologia este „din ce în ce mai mult opera oamenilor de știință înșiși"[15].

Problema raportului dintre știință, cunoaștere și înțelepciune a început să preocupe, mai ales după al doilea război mondial, grupuri mari de filosofi și de oameni de știință. Menționăm, ca mai semnificative, două congrese internaționale organizate pentru a dezbate în mod special această temă : Congresul Societăților de filosofie de limbă franceză cu tema *Les sciences et la sagesse*[16] care a avut loc la Bordeaux în 1950 și Congresul internațional de la Milano (februarie 1980) organizat sub egida UNESCO, avînd ca temă *Cultura științifică în lumea contemporană*. La primul congres, au participat numai filosofi (mulți dintre ei de orientare neotomistă) care au privit înțelepciunea în sensul ei tradițional, ignorînd totodată exigențele decurgînd din natura științei și a civilizației contemporane. Mai interesant ni se pare cel de al doilea, la care au participat atît filosofi ai științei cît și oameni de știință. Ei au privit știința și cultura în cadrul civilizației contemporane și au ținut seama atît de exigențele științelor exacte cît și de ale celor umaniste căutînd căi de comunicare între ele[17]. Semnificativ pentru unitatea dintre știință și înțelepciune este însuși titlul volumului în care au fost publicate comunicările : „Noua rațiune".

[13] Joseph Violatoux, *Intension philosophique*, Paris, 1967, p. 29—30.

[14] Enzo Paci, *Saggezza*, în „Dizionario di Filosofia" a cura di Andrea Biraghi, Milano, Edizione di Comunita, 1957, p. 503.

[15] Jean Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filosofiei*, traducere din limba franceză de I. Pecker. București, Editura științifică, 1970, p. 32.

[16] Vezi *Les sciences et la sagesse*, în *Actes du V-e Congrès International des Societés de Philosophie de langue francaise*, Bordeaux, 1950.

[17] Iată cîteva titluri de comunicări: *Noua alianță* de Isabelle Stengers, coautoare, cu Ilya Prigogine, a lucrării cu același titlu, în care se argumentează apariția unei noi alianțe dintre om și natură; *Științele naturii și științele omului, unele căi de comunicare*, ținută de filosoful Paolo Rossi; *Este posibilă o reconciliere a omului cu natura?* de William Leiss; *Considerații asupra raportului știință-nevoi umane* de Saverio Avveduto; *Cultura, știința și lumea de mîine* de Abdul Razzak Kadoura; *Știință, tehnologie, om* de Alexander King etc.; Vezi *La nuova ragione*. Scienza e cultura nella società contemporanea, a cura di Paolo Rossi, Scientia — Il Mulino/Bologna, 1981.

Aceasta înseamnă că nu se caută doar căi de apropiere între științele naturii și cele social umaniste, ci se preconizează un nou tip de raționalitate care să le unească, fără a le afecta autonomia. Totuși, nici una din aceste manifestări nu merge destul de departe în convergența dintre cunoașterea științifică și înțelepciune. Prima — Congresul cu tema „Les sciences et la sagesse" (1950) — pentru că nu face un efort semnificativ de a depăși conceptul tradițional de înțelepciune și pentru a elabora o înțelepciune filosofică la nivelul și în spiritul civilizației contemporane, iar a doua — Congresul de la Milano (1980) — pentru că nu face suficienți pași în direcția înțelepciunii, rămînînd, în esență, tot în orizintul cunoașterii.

Este necesar, într-adevăr, un nou tip de raționalitate, care să depășească atît raționalismul metafizic al civilizației antice cît și raționalismul mecanicist al civilizației științifice și tehnice contemporane. Noua înțelepciune filosofică trebuie, pe de o parte, să integreze și să favorizeze progresul științei și al tehnicii, iar pe de altă parte, să se bazeze pe o rațiune dialectică în stare să surprindă schimbările, contradicțiile și crizele lumii de azi, să le explice și să găsească soluții de viitor.

Noua înțelepciune poate prelua de la înțelepciunea filosofică antică ideea de certitudine absolută, caracteristică atît cunoașterii cît și înțelepciunii. Ea nu mai poate căuta însă în divinitate sau în natură ci în omul însuși, în omenirea întreagă, căreia trebuie să-i asigure supraviețuirea și progresul nemărginit. În afară de conștiința de clasă, de națiune etc. este necesară, în zilele noastre, dezvoltarea unei conștiințe mai cuprinzătoare, care să aibă în vedere nevoile de securitate și aspirațiile omenirii întregi, *o conștiință antropologică*.

*CERCURILE ȘTIINȚIFICE STUDENȚEȘTI: COMUNICĂRI**

DINAMICA CUNOAȘTERII ȘTIINȚIFICE — ASPECTE CONTEMPORANE

MIRCEA DUMITRU

(student, anul IV Filosofie, Univ. București)

„Dinamica cunoașterii", expresie al cărei sens este sinonim cu evoluția în timp, cu „dezvoltarea cunoașterii", numește un fenomen amplu, complex și dificil de analizat. Interesul pentru studiul acestei probleme poate izvorî din mai multe puncte a căror convergență este greu de realizat, cum sînt bunăoară cele pe care se situează filosoful culturii, sociologul, psihologul, omul politic și/ sau filosoful științei (logicianul). Și este la fel de lipsit de echivoc faptul că aceștia ajung la poziții distincte, destul de îndepărtate prin problemele și temele abordate și nu rareori greu (dacă nu chiar imposibil) de conciliat. Chiar și această superficială precizare — în ceea ce privește varietatea punctelor de vedere asupra fenomenului în chestiune — este suficientă pentru a marca relativitatea rezultatelor la care ajunge o cercetare particulară. În consecință, nu trebuie să se piardă din vedere premisele și tipul de supoziții pe baza (și în cadrul) cărora se realizează analiza, mai ales dacă — așa cum este foarte firesc — trebuie să ne pronunțăm asupra gradului de adecvare și a valorii pe care aceasta le realizează.

Pentru ca lucrurile să capete contur voi formula o întrebare de mare generalitate care constituie punctul de pornire al analizei mele: „Cum decidem că ceea ce cunoaștem la un moment dat este ceva nou (prin raportare la ceea ce am cunoscut într-un moment anterior)?" Dacă lucrarea care dă răspuns la această întrebare este de profil epistemologic, atunci și întrebarea trebuie să aibă (în principal) același profil și reciproc. Poate că există în această încercare preliminară de delimitare ceva circular. Totuși, voi arăta cum poate fi întemeiat acest discurs în două moduri:

(1) Disting între întrebarea pe care deja am formulat-o

(a) „Cum decidem că ceea ce cunoaștem la un moment dat este ceva nou (prin raportare la ceea ce am cunoscut într-un moment anterior)?" și următoarea întrebare, foarte apropiată de prima ca formulare, dar pe care o consider *diferită ca sens*,

(b) „Cum ajung să cunosc ceva nou?"

Dacă la întrebarea (a) consider că epistemologiei îi revine sarcina să găsească un răspuns, la întrebarea (b) aceeași sarcină îi incumbă psiholo-

* Comunicările din grupajul de față fac parte dintre lucrările premiate la cea de-a XVIII-a Conferință națională a cercurilor studențești, al cărei program s-a desfășurat în Capitală între 30 nov. — 2 dec. 1984. Aprecieri și informații succinte asupra lucrărilor conferinței s-au dat în numărul precedent al revistei noastre (nr. 2/1984). Tot acolo s-a dat lista întreagă a comunicărilor prezentate la subsecțiile de *filosofie* și *socialism științific*. *(Nota red.).*

giei cunoașterii și a creației. Prin aceste întrebări am ilustrat distincția clasică dintre două contexte : al justificării (validării) și al descoperirii (genezei).

(2) Putem *defini epistemologia* în așa fel încît problema „dinamicii cunoașterii" să aparțină domeniului ei de analiză conceptuală și formală.

Am prezentat aceste două moduri pentru a justifica (așa cum am spus deja) tema acestei lucrări. Un scurt comentariu asupra lor trebuie să remarce că :

(i) există o problemă a „dinamicii cunoașterii" care are aspecte specifice, susceptibile de a fi abordate dintr-un unghi epistemologic ;

(ii) se stabilește prin definiție (punct de vedere normativ) că „dinamica cunoașterii" este o problemă importantă pe care epistemologia trebuie s-o abordeze.

Într-un anumit sens, comunicarea mea își are fundamentul în cea de a doua modalitate de „întemeiere" pe care am prezentat-o mai sus.

Într-adevăr, se poate spune, cu o bună aproximație, că *lato sensu*, teoreticienii cunoașterii care se apleacă asupra chestiunii *dinamicii cunoașterii*, trebuie să dea seamă despre ceva care nu poate să difere esențial de la un gînditor la altul, de la un tip de analiză la altul etc. Acest ceva pe care îl considerăm, în mod ideal, ca fiind invariabil este fără îndoială obiectul pe care îl analizează.

Este însă la fel de greu de contestat că, în literatura epistemologică, găsim destul de multe, variate și distincte reconstrucții conceptuale și formale ale acestei probleme.

Apare firesc atunci să pornim din capul locului de la dorința de a explica o nedumerire : ce factori intervin pentru a determina aceste opțiuni multiple, care nu de puține ori capătă caracter polemic sau chiar îmbracă forma unor dispute contradictorii ireductibile ?

La această întrebare știu că nu există un răspuns unic și mai știu în același timp că, deși pot să formulez mai multe răspunsuri, nu dispun de toate acestea.

S-ar putea sugera că diverși autori oferă răspunsuri diferite la această problemă pentru că :

(i) sînt de formație diferită și, în consecință, vin din direcții diferite (poate chiar opuse) în întîmpinarea uneia și aceleiași probleme ;

(ii) dispun de informație diferită pe care, chiar în ipoteza că ar lucra pe baza aceluiași eșafodaj conceptual și metodologic, nu o pot structura în același mod și căreia deci nu pot să-i acorde aceeași semnificație ;

(iii) analizele lor se opresc la discipline științifice diferite, sau — dacă este vorba de una și aceeași disciplină — la perioade distincte din existența ei ; așadar, nimic nu ne-ar putea da dreptul ca *a priori*, adică renunțînd la studiile parțiale preliminare, să considerăm că ceea ce s-a petrecut odată se va petrece (sau chiar este necesar să se petreacă) și în viitor, sau, chiar mai mult, că ceea ce este valabil pentru o disciplină științifică (să zicem biologia, bunăoară) este valabil de asemenea și pentru o alta (să zicem pentru fizică).

Cred că acest mod de a gîndi motivele dezacordurilor în ceea ce privește descrierea, explicarea și interpretarea *dinamicii științei* (ca dealtfel și a oricărei alte probleme de teoria cunoașterii) poate să sporească încă cele cîteva puncte schițate mai sus.

Oricum, nu aceasta prezintă interes pentru mine aici!

Răspunsul la care mă opresc este următorul:

Doi (sau mai mulți) teoreticieni ai cunoașterii pot să propună teorii explicative diferite asupra unei chestiuni pentru că opțiunea lor cu privire la *ce este* teoria cunoașterii (adică în general și cu aproximație spus — cum *definesc* teoria cunoașterii, ce scopuri îi revin ei, cum trebuie să „arate" o explicație, ce standarde de „teoreticitate" trebuie să treacă o explicație epistemologică pentru a fi pe drept cuvînt numită și recunoscută ca atare, sau, cu alte cuvinte, ce condiții minimale trebuie să îndeplinească o explicație pentru a putea fi considerată „teorie (epistemologică) despre *dinamica cunoașterii*" — diferă fundamental, sau (poate) în unele aspecte (ceea ce ar putea să conducă la presupunerea că este posibil ca prin discuții critice, bazate pe argumente, să se ajungă la o conciliere a punctelor de vedere exprimate). Cu totul altfel stau însă lucrurile atunci cînd pozițiile de pe care se înțelege să se susțină aceste teorii nu au puncte de contact. În acest caz nu cred că discuțiile bazate pe argumente au aceiași sorți de izbîndă.

A înțelege „cum" și „de ce"? se argumentează într-un anumit mod (și numai așa) înseamnă a adopta premisele care întemeiază această argumentare (și în raport cu care, presupunem, binențeles, că nu s-au strecurat contradicții). Reciproc, a adera la un corpus de premise înseamnă a crede că opțiunea făcută are o valoare mai ridicată, comparativ cu posibile alte astfel de alegeri, tocmai datorită căilor pe care le deschide către explicarea și înțelegerea problemelor ce trebuie abordate. De aceea, se poate spune că, aproape întotdeauna, discuțiile angajate între reprezentanții unor astfel de poziții au un caracter circular: ele au o semnificație deplină doar pentru cei care înțeleg și acceptă și premisele punctului de vedere susținut.

Aici este locul în care trebuie să previn unele neînțelegeri care ar putea să apară. Cineva ar putea să afirme că punctul de vedere pe care l-am expus și la care ader, conduce la concluzii subiectiviste și relativiste și de aceea este departe de a oferi o bază bună pentru continuarea analizei care trebuie să asume presupoziții cu valoare obiectivă. Și eu sînt de acord că o discuție care își ia ca obiect cunoașterea științifică nu poate să-și slăbească baza prin adoptarea unor idei care nu pot fi întemeiate obiectiv. Dar afirm în același timp că ideile pe care le-am expus mai sus nu conduc în orice interpretare la concluzii subiectiviste și relativiste. Eu văd o strînsă legătură între ideile pe care le-am expus și pe care le pot formula în expresia „caracterul circular al argumentării reprezentanților unor poziții epistemologice distincte" și înțelegerea faptului că opțiunea cu privire la țelurile teoriei cunoașterii este hotărîtoare și determinantă în raport cu tipul de construcție conceptuală și/sau formală propuse pentru diferitele probleme de teorie a cunoașterii. Dacă înțelegem bine faptul că țelurile teoriei cunoașterii pot să difere de la un teoretician la altul, dacă înțelegem că opțiunea cu privire la acestea este o chestiune de decizie și de convenție, atunci cred că putem deslușî mai clar care sînt consecințele de natură relativistă care intervin aici și în același timp ne convingem că implicațiile de natură relativistă nu trebuie corelate cu un punct de vedere subiectivist, ci cu unele aspecte ale dialecticii cunoașterii.

În lumina celor deja discutate, mi se pare evident ca doi teoreticieni ai cunoașterii, ale căror concepții despre ce ar trebui să fie teoria cunoașterii și care sînt țelurile ei nu împărtășesc aceleași puncte de vedere, să nu ajungă la un acord nici în ceea ce privește o *problemă anumită* de teoria

cunoașterii. Cu prețul unei mici redundanțe, dar spre o mai bună clarificare : dacă pentru doi filosofi, aceeași denumire — „teoria cunoașterii" — nu are același sens, dacă ei înțeleg prin această disciplină două moduri distincte de a soluționa aceleași probleme, atunci este evident că și o anumită problemă care aparține acestei discipline va primi soluții diferite.

Voi prezenta o foarte succintă ilustrare a acestor considerații cu caracter mai general. În epistemologia contemporană, mă opresc la două teorii despre dinamica științei, care au o valoare exemplară, paradigmatică : teoria lui K. Popper și teoria lui Th. Kuhn. Polemica dintre popperieni și kuhnieni este, de acum, destul de bine cunoscută. Într-un mod extrem de schematic, voi puncta faptul că în ceea ce privește elaborarea amănunțită a problemei *progresului* cunoașterii științifice, care este o cerință absolut indispensabilă a oricărei teorii despre dinamica cunoașterii științifice, K. Popper reușește, în timp ce Th. Kuhn are dificultăți destul de serioase în precizarea și explicarea acestei chestiuni, mai ales în momentele revoluționare, adică în cazurile în care se face cercetare științifică extraordinară și care impun adoptarea unei noi paradigme. În schimb, Th. Kuhn reușește să dea o descriere foarte interesantă, provocatoare și (așa cum apreciază destul de mulți epistemologi și oameni de știință) intuitiv adecvată cercetării normale, bazată pe paradigmă, în timp ce versiunea lui K. Popper despre structura (natura) științei este destul de serios criticată pentru capacitatea ei scăzută de a descrie adecvat cercetarea științifică, în datele ei concrete.

Ceea ce prezintă însă un deosebit interes — potrivit cu ideea acestei comunicări — sînt caracterul ireductibil al acestei polemici, deosebirea adîncă, profundă a celor două tipuri de reconstrucție ale unei teorii științifice în filosofia științei, precum și mai ales dificultatea evidentă a fiecăreia dintre taberele oponente de a înțelege și de a reproduce corect și adecvat argumentele produse de ceilalți.

Cred că cele deja spuse (în această direcție) revin la a preciza că definiția pe care o stabilim pentru teoria cunoașterii are și un caracter normativ : ea stabilește cadrul în care o problemă trebuie abordată, arată prin ce mijloace și pe ce căi trebuie să ne apropiem de ea și totodată cum trebuie să înțelegem rezolvarea ei, pentru ca soluția efectivă să apară ca fiind întemeiată.

Iată de ce eu consider că este necesar ca înainte de a trece la discuția propriu-zisă, critică și amănunțită, a problemelor legate de *dinamica cunoașterii științifice*, să se întreprindă un studiu *metaepistemologic* care să pună în lumină opțiunile, deciziile și criteriile la care se opresc diverși filosofi în ceea ce privește chiar *țelurile teoriei cunoașterii*. Dacă vom înțelege care sînt așteptările diverșilor autori în aceste direcții, atunci se va arăta mai limpede și opțiunea acestora pentru anumite tipuri de reconstrucție conceptuală și formală a problemei dinamicii cunoașterii științifice și vom mai atenua din nedumerirea pe care ne-o provoacă conflictul (aproape ireductibil) dintre răspunsurile așa de diferite date uneia și aceleiași probleme, precum și dificultatea de receptare a argumentelor oponenților în discuție. Din această perspectivă, analiza metaepistemologică ar putea să apară ca o *pregătire* a cercetării propriu-zise despre *dinamica cunoașterii științifice*.

În încheiere, voi arăta în ce fel se poate face trecerea de la studiul metaepistemologic la cel epistemologic propriu-zis.

Am făcut afirmația că disputa pe bază de argumente purtată de reprezentanții unor concepții epistemologice distincte și diferite nu are sorți de izbîndă prea mari. Aceasta nu înseamnă totuși cîtuși de puțin că între aceștia nu se pot desfășura discuții raționale bazate pe argumente sau că nu ar reuși să se înțeleagă deloc între ei. Faptul că este posibil să se localizeze sursa conflictului și să se traseze contururile unor soluții acceptate în comun, constituie o bună bază, dacă nu chiar singura, care susține încrederea în depășirea dificultăților actuale.

În această ordine de idei, eu plec de la presupunerea că stabilirea unor cerințe de bază (minimale) pe care ar trebui să le satisfacă o teorie despre dinamica cunoașterii științifice pentru a fi logic corectă și intuitiv adecvată, ar conduce la o mai bună precizare a problemei și ar constitui un avans pe calea soluționării ei.

De altfel, singurul mod prin care se pot cîștiga, pe bază de argumente, aderenți la decizia și opțiunea de a considera „teoria cunoașterii" într-un anumit fel, determinat de țelurile adoptate, este acela de a analiza consecințele logice ale punctului de vedere adoptat, cu referire la fertilitatea și la puterea lui explicativă în raport cu problemele teoriei cunoașterii.

După părerea mea ar fi (cel puțin) patru cerințe de bază care stau în fața unei teorii despre dinamica cunoașterii științifice :

(i) o elucidare a *structurii științei* (teoriei științifice) fără de care înțelegerea dinamicii, a dezvoltării sau a creșterii cunoașterii sînt departe de a fi satisfăcătoare;

(ii) o abordare a *relațiilor interteoretice;*

(iii) o chestionare și o clarificare a problemei *progresului cunoașterii științifice;*

(iv) o investigare a problemei „ progresului cunoașterii științifice ca apropiere de adevăr" și conex, a problemei *adevărului* (în general) în cunoaștere.

Cerințele (ii) și (iii) primesc ponderea pe care trebuie să o aibă ceea ce consider a fi „miezul "acestei cercetări.

DESPRE „SILOGISMUL PRACTIC"

MIRCEA MICLEA

(student, anul IV Filosofie, Univ. Cluj-Napoca)

Unul din punctele fierbinți ale logicii și epistemologiei contemporane se centrează în jurul așa-numitului „silogism practic".

După cum sublinia von Wright [1], accepțiunile acestei sintagme sînt multiple. În genere, se consideră „silogism practic" acel silogism a cărui concluzie este o acțiune. Încă Aristotel deosebea între „silogismul practic" și „silogismul teoretic" (rezultatul unui act de cogniție). Distincția făcută de Stagirit a fost multă vreme dată uitării. Abia Hegel încearcă o reformulare a acestui tip de silogism botezîndu-l cu numele de „silogism al acțiunii" [2], iar în secolul nostru, o elevă a lui Wittgenstein, G. E. Ans-

[1] *Norme, valori, acțiune,* București, Edit. politică, 1979, p. 43.

[2] Hegel, G.W.F., *Știința logicii,* București, Edit. Academiei R.S.R., 1972.

combe, întreprinde o analiză logico-filosofică temeinică [3]. Preluînd silogismul practic în formularea dată de Anscombe, von Wright [4] face din el expresia logică a demersului cognitiv din științele sociale (= „științele acțiunii").

Importanța deosebită a acestui tip de silogism reclamă o profundă analiză logică, pe făgașul căreia vrea să se înscrie și modesta mea contribuție.

1. Fie un silogism practic de tip Anscombe-Wright, în formularea lui la persoana III-a :

X intenționează să realizeze scopul S.

X gîndește că dacă nu face acțiunea A nu va realiza scopul S.

Deci, X trebuie să facă A (sau X va face A).

Nu voi arăta perfectarea succesivă pe care von Wright o aduce acestui silogism. Subliniez doar că, după părerea mea, „silogismul practic" la persoana a III-a, este o reconstrucție, o *reconstituire* a silogismului la persoana I de către o altă persoană. De aceea, consider că analiza va fi mult mai fructuoasă dacă va lua în discuție formularea silogismului la persoana I decît reconstituirea lui la persoana III-a.

Atunci, „silogismul practic" capătă următoarea formă :

Eu intenționez să realizez scopul S.

Pentru a realiza scopul S trebuie efectuată acțiunea A.

Deci, eu trebuie să fac acțiunea A. (sau : eu voi face A).

Observăm că prima premisă („premisa majoră") este expresia lingvistică a intenției mele. A doua premisă („premisa minoră") exprimă, cum spunea și von Wright [5], o *„atitudine epistemologică"* a agentului la persoana I, *acordul* său cu propoziția : Realizarea scopului S necesită acțiunea A. Atitudinea epistemologică a agentului este independentă de valoarea obiectivă de adevăr a propoziției în cauză. Ea poate fi falsă, dar întrucît e considerată de agent ca adevărată, în economia gîndirii subiectului funcționează ca o propoziție adevărată. Avem de-a face cu un fenomen de subiectivizare a valorilor de adevăr asupra căruia vom mai reveni.

Concluzia silogismului apare fie în forma unei norme, și atunci numesc silogismul — *silogism practic normativ*, fie sub forma unei propoziții rezolutive (nu cum spune v. Wright — o „declarare a intenției") [6] și, în consecință voi numi silogismul — *silogism practic rezolutiv*.

O normă e „validă" dacă ea este întemeiată. Această întemeiere, spune Ziembinski [7], nu poate fi decît thetică, întrucît nu există o autoritate normativă, iar întemeierea pragmatică nu e corespunzătoare contextului nostru. Rămîne atunci întemeierea axiologică. Dar, cum am subliniat, în premise nu avem decît expresia unei intenții și o atitudine epistemică. „Trebuie" din „premisa minoră" e luat de către agent în sensul necesității ontologice, nu în sens normativ. Rezultă că nici concluzia nu exprimă o normă, deci nu va fi, cum spune Aristotel, *„tradusă în acțiune"*. Un *„trebuie"* întemeiat doar epistemic nu conduce în mod necesar la acțiune.

[3] Anscombe, G.E., *Intention*, Basil Blackwell, 1957.

[4] von Wright, G.H., *Handlung, Norm und Intention*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1977.

[5] von Wright, G. H., *On so called Practical Inference*, în *Practical Inference*, Oxford University Press, 1978, p. 49.

[6] *Ibidem*, p. 48.

[7] Ziembinschi, E., *Practical Logic*, London, p. 132.

Se impune ca alături de cele două premise să mai introducem o *premisă axiologică*, ce exprimă (cel puțin) justificarea axiologică a folosirii mijloacelor A pentru atingerea scopului S. Utilitatea ei se relevă mai ales cînd avem mai multe mijloace pentru același scop. Atunci, așa-numitul „silogism practic" va avea forma:

Eu intenționez să realizez scopul S.

Pentru a realiza S trebuie folosite mijloacele (efectuată acțiunea) A.

Este justificată A pentru realizarea lui S. Deci, eu trebuie să fac A (sau: eu voi face A).

Abia acum concluzia capătă forma normativă, întrucît „trebuie" a devenit o normă întemeiată axiologic, mai precis o autonormă [8], traductibilă în acțiune. În acest caz, denumirea de silogism practic trebuie înlocuită cu aceea de *inferență practică* (folosită și de Wright, dar inconsecvent) [9]. Deci în forma Anscombe-Wright, silogismul practic este o entimemă.

2. Problema concluziei

Cercetătorii contemporani consideră că concluzia silogismului practic (de fapt a inferenței practice) „este o acțiune al cărei scop este arătat de premise" [10]. Tot astfel, von Wright susține că inferența practică „sfîrșește în acțiune" [11]. Se pare însă că Aristotel era de altă părere. Aflăm următorul pasaj în *Etica nicomahică*: „Opinia care determină făptuirea este universală, cealaltă se raportează la particular . . . Dacă însă din cele două opinii, prin legătură logică se face una singură. . . . , concluzia trebuie să fie afirmată, iar în practică tradusă imediat în acțiune" [12]. Reținem sugestia că concluzia trebuie tradusă în acțiune, nu e acțiunea pur și simplu. Inferența practică are, deci, două concluzii: o concluzie în planul discursului (ce capătă forma unei propoziții normative ori a unei propoziții rezolutive) pe care o numesc *concluzie-propoziție*, și o concluzie în planul acțiunii ce presupune concluzia-propoziție, rezultînd din traducerea ei în practică. Pe aceasta o numesc concluzie-acțiune, sau mai exact, *concluzie-activitate*, din motivele pe care le voi arăta mai tîrziu.

Concluzia-propoziție și concluzia-activitate nu se confundă. Altfel spus, concluzia-propoziție nu e o reflexie pe plan verbal a acțiunii. Ea există independent de concluzia-activitate. Astfel, concluzia: „Trebuie să fac A" precede temporal efectuarea activității A și nu o implică cu necesitate logică. Invers, concluzia-activitate, fiind o traducere a concluziei-propoziție o presupune cu necesitate.

Am preferat mai sus termenul de concluzie-activitate în locul celui de concluzie-acțiune. Acțiunea e văzută întotdeauna ca o schimbare efectivă în lucruri. În acest sens ea este opusă gîndirii. „A acționa, spune v. Wright, înseamnă, într-un anumit sens, a interveni în «cursul naturii»" [13].

Fie următoarea inferență practică:

Eu intenționez să rezolv mental problema filosofică P.

Dacă nu gîndesc consecvent nu o voi rezolva.

[8] Termenul nu-mi aparține. El este folosit de Ansger Langkjaer în cartea sa *Contributions to a General Normology of Theory of Purpose-Setting*, unde se face distincția între alonorme și autonorme.

[9] Cf. *On so Called practical inference* și *Logica discursului practic*, în *Norme, valori, acțiune*, ed. cit.

[10] Anscombe, G.E., *On Practical Reasoning*, în *Practical Reasoning*, p. 35.

[11] von Wright, G.H., *op. cit.*, p. 46.

[12] Aristoteles, *Etica nicomahică*, Casa Școalelor, 1944, p. 46.

[13] von Wright, G.H., *Normă și acțiune*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1982, p. 53.

Merită să gîndesc consecvent la problema P.

Deci, trebuie să gîndesc consecvent (sau : Voi gîndi consecvent).

Din „transpunerea în practică" a acestei concluzii rezultă procesul efectiv de gîndire orientat într-un anumit sens. Dar gîndirea nu este o acțiune, o mișcare în ordinea naturii, ci în cea a minții. Deci ea nu este o acțiune, dar este o *activitate*. Nu e vorba de o pură chestiune scolastică de schimbare a numelui, ci prin această expresie vreau să subliniez că în practică, concluzia inferenței practice nu se limitează la acțiuni. Acțiunea însăși e doar o specie a activității.

3. În urma celor discutate se cuvine să punem problema necesității cu care concluzia (sau mai bine zis concluziile) rezultă din premise. Wright, studiind această problemă, remarca : „Există un hiatus temporal cuprins între premise și concluzie și, cu acest hiatus, și o fisură în legătura logică dintre intenție și atitudinea epistemică pe de o parte și acțiune pe de altă parte" [14]. După v. Wright, concluzia inferenței practice constă într-o acțiune. De aceea putea susține ideea unui hiatus temporal și logic între premise și concluzie. Or, după cum am arătat, concluzia apare pe două planuri, mai precis, există două concluzii : concluzia-propoziție și concluzia-activitate.

Problema necesității logice a derivării concluziei nu se poate pune, după părerea mea, decît pe planul discursului. Numai concluzia-propoziție poate aspira la derivare o logico-necesară. Între concluzia-activitate, întrucît implică prezența unor factori neraționali (predispoziția sufletească, temperament . . .) și premise există întotdeauna o ruptură logică. Reluînd inferența :

Eu intenționez să realizez S.

Pentru a realiza S trebuie efectuată A.

E justificată A pentru realizarea lui S.

Deci, trebuie să fac A,

e ușor de arătat necesitatea logică cu care derivă concluzia.

Așa cum am arătat la începutul lucrării, valorile de adevăr se subiectivizează. *Este* adevărat ceea ce *e considerat* adevărat. În mod automat rezultă că toate premisele au valoarea de adevăr-adevărat. Căci dacă agentul ar considera una (oricare) din ele falsă, n-ar mai efectua inferența.

Să punem acum în concluzie contradictoria propoziției normative : Eu trebuie să fac A. Aceasta este : Eu nu trebuie să fac A, adică *indiferența deontică*. Or, această indiferență deontică contrazice premisele. Ea arată că activitatea A ne este deontic indiferentă chiar dacă este justificată axiologic și necesară pentru un scop S pe care îl intenționez, deci nu-mi este indiferent, dimpotrivă. Rezultă că concluzia propoziție derivă cu necesitate logică. Concluzia-activitate pare să rămînă probabilă. Cred că „silogismului" nu trebuie să i se ceară altceva decît să arate că agentul e constrîns logic să adopte o normă ce-i comandă să efectueze acțiunea respectivă, sau o decizie pentru acțiunea în cauză.

4. Din cele de mai sus se poate desprinde următoarea serie de concluzii : (1) așa cum îl concepe Wright, silogismul practic e o entimemă; (2) nu există o concluzie ci două tipuri de concluzie; (3) problema validității nu poate fi pusă decît în raport cu concluzia-propoziție; în acest caz ea rezidă cu necesitate logică nu „practică", cum spune Wright. Aceste concluzii sînt punctul de plecare pentru analiza deschiderilor filosofice și epistemice pe care le oferă inferența practică.

[14] Idem, *Practical Reasoning*, p. 58.

STATUTUL ERORII ÎN ISTORIA ȘTIINȚEI

ALIN NEMECZ
(student, anul III Filosofie, Univ. Cluj-Napoca)

Ne propunem o analiză a conținutului noțiunii de *eroare* științifică, cîteva considerații asupra locului erorii în evoluția istorică a științei și asupra reflectării acestuia în istoriografia fenomenului științific. Pornind de la detalierea relațiilor dintre cunoaștere și eroare (stabilirea statutului logic și gnoseologic al erorii), după trecerea sumară în revistă a aprecierilor problemei în istoria gîndirii, propunem o clasificare a erorilor în știință și încercăm o pledoarie pentru reconsiderarea istoriei științei din această perspectivă.

În primul rînd se impune lămurirea, într-o perspectivă *logică*, a raporturilor noțiunii de eroare cu cele deja consacrate în discursul logic — adevăr și fals. Este de domeniul simțului comun observația că falsul și eroarea, respectiv adevărul, se dispun de o parte și de alta a frontierei care delimitează valorile aletice fundamentale. Dincolo de această constatare se pune problema precizării relațiilor noționale în care intră cei trei termeni și în ultimă instanță aceea a stabilirii caracterului de supra- sau subordinare a raportului fals/eroare — este eroarea o subspecie a falsului sau falsul este un caz particular al erorii?

O primă părere este aceea că eroarea este *contradictoria* adevărului, în vreme ce falsul este numai *contrariul* acestuia. Altfel spus, tot ceea ce nu este adevăr este eroare, și tot ceea ce nu este eroare este adevăr, dar nu orice neadevăr este un fals (există bunăoară o zonă a erorilor datorate lipsei de sens). Ceea ce înseamnă că falsul este o noțiune subordonată erorii, o specie a acesteia.

Situația inversă concepe eroarea ca un caz particular al falsului, în virtutea faptului că, din mulțimea falsurilor, numai *o parte* constituie erori, anume falsurile descoperite, conștiente de sine (și deci corijabile), restul reprezentînd zona ignoranței. Dimensiunea metalingvistică introdusă aici de considerarea „conștienței" erorii, ca metadiscurs asupra limbajului în care s-a produs eroarea, este un bun cîștigat, dar nu credem că „descoperirea" erorii este un fapt esențial, care să o delimiteze de restul falsurilor, eroarea păstrîndu-și caracterul și în cazul inconștienței sale. Distincția între eroare și fals, diferența specifică a celei dintîi este dată de caracterul său *metalingvistic*. Dacă falsitatea reprezintă neconcordanța dintre un enunț și fragmentul de realitate pe care îl descrie, în general, eroarea reprezintă neconcordanța între valoarea atribuită unui enunț (adevăr/fals) și valoarea lui reală. Eroarea este o subspecie de fals, în felul acesta, reprezentînd falsul de ordinul II, intervenit în cadrul investirii cu valoare aletică. Folosind un exemplu devenit deja clasic, „Zăpada este neagră" este un fals, dar nu reprezintă o eroare, ci eroarea este atributul enunțului „Propoziția ZĂPADA ESTE NEAGRĂ este adevărată".

Această distincție, care poate apare ca sofisticată și inutilă, este necesară pentru analiza diacroniei erorii. În mod obișnuit se susține că pe

parcursul evoluției istorice se poate întîmpla ca o teorie adevărată să devină falsă, ori invers. În fapt nu valoarea reală a discursului se modifică, adevărul și falsitatea nefiind supuse, prin însăși definirea lor drept concordanță, influențelor temporale, ci sensul real al susținerii de mai sus este că valoarea *atribuită* unui discurs se modifică. Corespondența cu realitatea, în măsura în care există, există, nu poate deveni; o teorie nu poate fi adevărată într-un moment și dovedită apoi falsă — ea a fost falsă de cînd a fost. În acest sens numim eroare atribuirea unei valori nereale și devenirea erorii, posibilitatea reconsiderării sale, o analizăm la acest nivel lingvistic.

În mod normal asertarea însăși a unui enunț, în știință cel puțin, presupune considerarea lui ca adevărat; în momentul în care o teorie științifică este prezentată, este prezentă și supoziția implicită că aceasta este adevărată. Dacă această supoziție este falsă avem de-a face cu eroare; faptul că teoria este falsă reprezintă un simplu fals.

Prin urmare, în acest model considerăm eroarea ca un caz particular al falsului. Dintr-o altă perspectivă, general gnoseologică să zicem, cei trei termeni discutați se pot înfățișa ca independenți, disjuncți — există pe de o parte falsul absolut (starea în care toate enunțurile sînt false) și de cealaltă parte adevărul absolut (toate enunțurile sînt adevărate), iar *între cele două stări ideale* se desfășoară o a treia, hibridă, aceea a erorii.

În continuarea acestei idei se poate evidenția mersul progresiv al cunoașterii dinspre ignoranța absolută spre știința absolută (stări-asimptote ale evoluției) și pentru a nu opera o simplificare dihotomică (așa cum o operează pesimiștii, considerînd actualitatea eternă a ignoranței, și intangibilitatea adevărului, sau în celălalt sens, optimiștii, considerînd ignoranța de mult depășită și actualitatea eternă a adevărului în creștere), considerăm cu statut autonom cea de a treia stare, intermediară, a erorilor mereu corectate, care este de fapt forma reală de existență și înfăptuire a cunoașterii. Nu în varianta radicală, socratică, dar într-una parafrazată, analiza acestei stări de cunoaștere trebuie să stea sub semnul constatării „știm că nu știm totul".

Știința, ca formă exemplară de cunoaștere, dar nu în sensul valorii sale absolute, ci în acela al maximalității caracterului critic al metodologiei sale și al optimității eficienței sale cognitive, se găsește și ea, laolaltă cu celelalte forme de cunoaștere, în această fază tranzitorie. Istoria științei se înfățișează ca istoria corecțiilor succesive ale erorilor și din această perspectivă trebuie privite și prezentul, și chiar viitorul ei. Teama de eroare trebuie compensată de conștiința lucidă a realității și valorii ei și de încrederea în corectibilitatea ei.

De-a lungul istoriei gîndirii atitudinea față de eroare, considerarea acesteia a suferit o evoluție al cărei sens evident vine dinspre susținerea negativității ei absolute, spre reconsiderarea rolului important pe care îl joacă în dezvoltarea cunoașterii. În filosofia clasică greacă (Socrate, Platon, Democrit), *hamartía, hamártema* sînt considerate delincvențe pasionale care tulbură uzul voinței, al rațiunii și al dreptei opinii. Doctrina creștină consacră definitiv un anumit sens al *hamartiei* (pe care latinii îl vor denumi cu *peccatus*, spre deosebire de simpla *error*), prin considerațiile lui Plotin asupra păcatului originar (*protéra hamartía*) și asupra genezei științei în primul fals (*prôton pseûdos*), de unde și condamnarea ei la perpetuă eroare. Atît Augustin, care consideră păcatul ca privațiune, cît și Toma d'Aquino

se înscriu în aceeași linie atitudinală care domină antichitatea și medievul și consideră cauzele *negative* și valoarea *restrictivă* și *punitivă* ale erorii. Odată cu modernii, atitudinea se schimbă întrucîtva — Bacon cu teoria idolilor și Malebranche cu clasificarea pe care o propune erorilor, se apropie de o viziune sociologistă asupra problemei. Descartes definește eroarea ca deficit de adevăr, dar nu ca simplă negație, ci ca privațiune determinată de substituția gîndirii finite subiective cu infinitul obiectiv al voinței. Spinoza la rîndul său consideră că adevărul își ajunge sieși ca să se definească, în vreme ce eroarea este definită prin opoziție cu acesta. Hegel însă este acela care produce răsturnarea reală a mentalității legată de eroare, susținînd că orice adevăr parțial devine negație a sa (a propriei erori), sau antiteză, rezolvabilă în sinteza totală a realității. De unde și soarta sistemelor filosofice eronate care se critică și se presupun în deplinătatea sistemului definitiv. Două repere posthegeliene mai trebuie marcate neapărat în evoluția considerațiilor asupra erorii: acela pozitivist, reprezentat de preocupările lui Mill și Mach în problema erorii (*On Fallacies*, respectiv *Erkenntnis und Irrthum*), prelungit în neopozitivism și scrupulozitatea sa analitică, și acela reprezentat de Popper și teoria sa asupra valorii pozitive a infirmării.

Mai puțin deschisă la reconsiderări, istoriografia științei, deși apare în contextul spiritual al reabilitării erorii, ignoră, uneori chiar programatic, rolul acesteia în dezvoltarea spiritului științific. Iluminismul, cu încrederea sa în raționalitate, este acela care declanșează viziunea paradisiacă asupra istoriei științei ca „drum regal al rațiunii". Istoriile științei devin (și mențin de cele mai multe ori pînă astăzi aceste atribute) inventarieri anecdotice de descoperitori și descoperiri, mai apoi fac un oarecare efort în sensul explicației, dar rămîn mereu interzise pentru analize asupra erorilor și deci reducționiste. Poziția este sintetizată și justificată de George Sarton (al cărui *Introduction to the History of Science* se situează la începuturile demersurilor istorico-științifice), în următorii termeni: „Nu mi-am propus să scriu această istorie cu nici un fel de completitudine, căci istoria erorilor este, prin chiar natura sa, infinită. De altfel, cum mi-am propus să explic tendințele progresive și nu cele regresive ale civilizației umane, am lăsat aceste erori în planul doi, căruia îi aparțin. Într-adevăr, ele nu au reprezentat niciodată curentul principal al dezvoltării umane, ci au fost mai degrabă ariergarda sa" (p. 6). Credincioși acestui program, istorici de cea mai largă recunoaștere azi în arealul istorico-științific, ca R. Taton sau J. Bernal, se ocupă prea puțin sau deloc de istoria eșecurilor, de pseudoștiințe, etc. În ultimii ani abia, în literatura de specialitate au apărut preocupări serioase în acest sens (istoria științei medievale, a științelor oculte reprezentată de Thorndike, Yates, Schumaker). Două poziții absolut remarcabile sînt cele ale lui B. Suchodolschi și S. Bachelard. Savantul polonez, constatînd că adevărul nu are istorie (existînd doar istoria drumului care duce la adevăr), pune problema definirii obiectului istoriei științei, care pe de altă parte nu poate fi nici istoria falsurilor, știința avînd drept scop adevărul. El aprofundează chestiunea dialectic, prin ideea pătrunderii contradicției mult mai adînc în natura ființei decît o face identitatea și prin ideea că falsul din drumul spre adevăr este elementul cel mai dinamic, motorul acestei deveniri. În concluzie, istoria științei înfățișîndu-se ca un *itinerarium mentis in veritatem*, trebuie descrisă ca atare, un loc deosebit ocupînd în ordinea fenomenelor investigate de istoriografia științei erorile. Suzanne Bachelard pledează pentru aceeași reconsiderare, condamnînd

practicarea „istoriei normate", ca demers istoriografic care aplică un criteriu de selecţie cu fundamentul exclusiv în nivelul *actual* de dezvoltare al ştiinţelor, practică ce se ridică împotriva premiselor istoriei chiar, înţeleasă ca ştiinţă a relativului temporal. Această orientare prezenteistă lasă la o parte, în numele accepţiunilor contemporane ale termenului de ştiinţă, o suită impresionantă de preocupări calificate în epocă drept ştiinţifice şi tratate ca atare.

Toată discuţia anterioară asupra erorilor ştiinţifice şi statutului lor poate fi concretizată ca o sumă de exemple istorice. Într-o viziune sociologică asupra ştiinţei, numărul considerat al erorilor este încă mai mare decît se admite îndeobşte. O încercare de clasificare a acestora poate da o imagine a diversităţii originii lor. Considerînd ştiinţa ca fenomen social complex, separăm erorile intervenite în creaţia ştiinţifică propriu-zisă de cele produse în faza transferului de informaţie ştiinţifică şi în aceea de receptare şi aplicare a ei. Erorile de creaţie ştiinţifică, evident cele mai numeroase şi mai importante, pot fi la rîndul lor clasificate în erori senzoriale (de observaţie), de metodă, de memorare şi de prelucrare (paralogisme, falacii, erori matematice, etc). Cea de-a doua categorie de erori (cele provenite din comunicare), deşi aparent se înfăţişează ca nesemnificative pentru mersul ştiinţei, se dovedesc a fi în realitate foarte numeroase şi cu urmări esenţiale — există astfel erori provenite din limbaj (intralingvistice sau de traducere) sau din canalul de comunicaţie (copiere, tipărire). Pentru a detalia mai departe amintim că Richard Lemay propune numai pentru erorile provenite din traducere o clasificare suplimentară în erori de lectură, de interpretare şi de influenţă şi contaminare, toate acestea fiind bogat exemplificate într-un studiu asupra traducerilor ştiinţifice arabo-latine medievale.

În afara taxonomiei statice a erorilor ştiinţifice, istoriografia ştiinţei trebuie să mai ia în discuţie şi aspectul diacronic al fenomenului. Enunţul pascalian „vérité en deça, erreur au delà" exprimă în termenii cei mai concişi realitatea relativităţii erorii şi adevărului, cauzată în primul rînd de structura evoluantă a lumii, dincolo de toţi invarianţii ei, şi mai apoi de expansiunea continuă a cunoaşterii şi cuprinderea de noi invarianţi. Eroarea poate deveni fie în sensul reevaluării ca falsă a unei teorii considerată adevărată, fie invers, în sensul dovedirii ca adevărată a unei teorii respinse. Există de asemenea un tip de erori dovedite, corectate dar care sînt recanalizate, teoriile iniţiale devenind suport viabil pentru alte teorii, acceptate (alchimia, astrologia care împrumută aparatul conceptual, descripţiile şi instrumentarul chimiei şi astronomiei, „arta lullică" dezvoltată prin Bruno şi Leibniz şi transformată în calcul logic, etc).

Concluzia ultimă, cu sens metodologic, este legată de principiul corelaţiei dintre descriptiv-explicativ-normativ în ştiinţă. În măsura în care istoria ştiinţei are pretenţia la ştiinţificitate, ea trebuie să opereze distincţia între mersul sinuos al devenirii reale a ştiinţei, aproximaţiile rectilinii ale explicaţiei acestei deveniri şi linia întreruptă a normării ei selective. Ocupîndu-se de realitatea evoluţiei temporale a fenomenului ştiinţific, istoria ştiinţei are de construit în zona lui SEIN şi nu în cea a lui SOLLEN, şi în acest sens ea trebuie să ia în considerare şi să studieze şi erorile ştiinţifice.

CONCEPTELE ARISTOTELICE DE *MATERIE* ȘI *FORMĂ* ÎN CONTEXTUL PROBLEMATIC AL *SUBSTANȚEI*

MARIN BĂLAN
(student, anul IV Filosofie, Univ. București)

Problema fundamentală a ontologiei aristotelice își află orizontul în întrebarea τί τὸ ὄν (ce este Ființa). Aristotel arată că „Ființa se poate spune în multe feluri" [1]. Însă, acesta nu este un răspuns; mai degrabă, avem de-a face cu afirmația că asemenea întrebare cere punerea ei într-o multitudine de întrebări, care, prin încercarea noastră de a le răspunde, ne întorc la întrebarea fundamentală: τί τὸ ὄν[2] τίς ἡ ο. În *Metafizica*, Z, problema Ființei este asimilată cu problema substanței: „Ce este Ființa este «Ce este substanța»" (τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐστι, τίς ἡ οὐσία)[3]. Această asimilare ne conduce spre înțelegerea Ființei în sensul ei prim, acela de esență, la care se ajunge prin suprimarea a tot ceea ce ar constitui modul Ființei (accidente, atribute prin sine etc.). Prin sensul ei prim, de esență, Ființa se afirmă ca Ființă, ca ceea ce a fost întotdeauna. Așadar, Ființa este substanța, iar cele ce ar mai putea fi nu prezintă aceeași importanță; căci toate cele ce s-ar mai putea spune Ființă în vreun sens au fost suprimate pentru ca Ființa să fie Ființa în sensul ei prim, ca Ființă.

Substanța este desemnată de Aristotel prin cuvîntul οὐσία. Acest cuvînt provine din participiul prezent al verbului εἶναι, luat la feminin, οὖσα și însemnînd, „care este". Oare, acest sens îl va fi avut în vedere Aristotel sau altfel stau lucrurile? De pildă, în *Politica* și *Etica nicomahică*, prin οὐσία, Aristotel înțelege „proprietate" și se pare că acesta era sensul popular al cuvîntului, după cum un alt sens comun ar fi acela de „focar", așa cum îl traduce Heidegger. Aristotel nu amintește nicăieri, însă, de aceste sensuri populare [4]. Și se pare că, atunci cînd caracterizează substanța ca sensul prim al Ființei, el înțelege οὐσία plecînd de la participiul prezent al verbului εἶναι și nu de la vreunul din sensurile populare; substanța este Ființa în sensul ei prim întrucît numai substanța poate fi caracterizată ca aceea „care este" cea dintîi în ordinea timpului, căci poate exista separată, cea dintîi în ordinea cunoașterii, căci este cea mai bine-cunoscută. Totuși, se pare că Aristotel are în vedere și alte sensuri ale cuvîntului οὐσία cînd tratează problema substanței, sensuri pe care le vom căuta în încercarea de față.

Urmînd parcă aceeași schemă, Aristotel, în *Metafizica* Z, 3, pune întrebarea „ce este substanța" în alte patru întrebări: „ce era a fi" (τὸ τί ἦ εἶναι); ce este universalul (τὸ καθόλου); ce este genul (γενος); ce este subiectul (τὸ ὑποκείμενον). De fapt, este vorba doar de o întrebare, însă, întrucît substantivele care desemnează celelalte trei sensuri ale substanței sînt derivate din verbe, vom putea construi ușor întrebările respective, fără a avea nevoie de elemente exterioare și fără a afecta în vreun fel înțelegerea problemei, ci dimpotrivă, se poate deschide o cale. Astfel, τὸ ὑποκείμενον care provine de la verbul ὑπο — κεῖμαι, sub forma întrebării substantivizate va fi: τὸ τί ὑποκείμαι — „ce zace", „ce stă ca plasat

[1] *Metafizica*, Z, L, 1 028a.
[2] Vezi P. Aubenque, *La problème de l'être chez Aristote*, p. 187.
[3] *Metafizica*, Z, L, 1 028b.
[4] Vezi P. Aubenque, *op. cit.*, p. 458.

sub ochi". La fel, τὸ γενος va fi : τὸ τί γιγνῶται — „ce este" în sensul de „ce se găsește". Cît despre τὸ καθόλου, posibilitatea punerii lui în forma unei întrebări nu este atît de evidentă ; vom încerca totuși : pornim de la faptul că τὸ καθόλου este adverb substantivizat, însemnînd „împreună". Însă adverbul καθόλου este un cuvînt compus din prepoziția κατὰ și substantivul ὅλος, η, ον care înseamnă „tot", „întreg", „univers" ; astfel gîndit τὸ καθόλου ar însemna : prin „ce este" ceva împreună sau conform cu totul, cu universul lucrurilor, ceea ce este deja o întrebare.

Observăm că aceste trei întrebări stau, în fond, pe o întrebare foarte generală : τί ἐστι (ce este). Așadar, două întrebări : τί ἐστι și τί ἦν εἶναι ; prin care dintre ele ne vom întreba ce este substanța ?

Întrebarea mai generală τί ἐστι este expresia curiozității generale despre Ființă ; ea vizează Ființa în sine și desemnează atît genul, cît și subiectul. Universalul însă nu este desemnat prin această întrebare căci universalul marchează doar accidentul pentru o ființă deja determinată, deja anterioară în cele trei ordini : a timpului, a definiției, a cunoașterii. Universalul nu privește în nici un fel substanța, căci nici nu poate fi substanța și nici nu poate fi cuprins în substanță. Nu poate fi substanța pentru că, în mod natural, fiind ceea ce este comun, universalul privește fie toate lucrurile, fie niciunul, fie un singur lucru, dar confundat cu toate celelalte. Orice lucru astfel privit nu este privit în ceea ce lucrul respectiv este ca funcție esențială a verbului a fi (εἶναι), înainte de a fi supus discursului universal ca funcție a verbelor de acțiune. Și nu poate fi cuprins în substanță pentru că nu satisface în nici un fel curiozitatea noastră privind esența lucrurilor. Întrebarea „Ce este Socrate ?" în sensul universalului va avea forma : „Prin ce este Socrate conform lumea aceasta ?", întrebare care nu vizează în nici un fel ceea ce am putea numi „socrateitatea".

Dacă punem însă întrebarea „Ce este Socrate ?" în forma genului, și anume : „Ce este (în sensul de : ce se găsește, ce devine) Socrate ?" va fi vizată în oarecare măsură, căci răspunzînd : „Socrate era înțelept", am surprins trăsătura înțelepciunii care, prin tradiție, este atribuită esenței însăși a lui Socrate.

Așadar, genul denotă lucruri într-un sens particular, prin τὸ τί ἐστι. Genul, arată Aristotel în *Metafizica*, Z, 13, este un concept general provenit din amănunte, din trăsături caracteristice ale individualelor, trăsături care formează extensiunea sa.

Întrebarea generală τί ἐστι mai poate fi pusă, în fine, în forma subiectului (τὸ ὑποκείμενον), și anume : Ce zăcea, ce se ascundea sub Socrate ?" P. Aubenque este de părere că în această semnificație, cea mai concretă a cuvîntului οὐσία se regăsește sensul popular, cel de „focar", așa cum l-a tradus Heidegger. Dar această desemnare a cuvîntului οὐσία este ambiguă pentru că subiectul poate desemna fie materia, fie forma, fie compusul celor două [5]. Problema este în ce măsură fiecare din acestea ilustrează imaginea pe care ne-o sugerează cuvîntul ὑποκείμενον : compusul este lucrul concret, individual ; forma este ceea ce noi vedem la un lucru sau ceea ce lucrul este pentru noi, în el însuși ; iar materia este ceea ce nu s-a manifestat încă, ci numai zace, stă pusă pentru ceea ce se va dezvălui ca funcție a lui. Astfel, materia (ὕλη) pare a exprima ca ὑποκείμενον semnificația cea mai concretă a cuvîntului οὐσία, aceea de „focar" ; căci materia

[5] *Ibidem*, p. 458.

este materialul cvasi-nesfîrșit din care sînt generate lucrurile particulare — gramatical, materia este redată printr-o formă adjectivală cu sufixele „-ινον" sau „-ικον", astfel că statuia nu este presupusă a fi lemn (ξύλον), ci de lemn (ξύλινος) etc. Dar este vorba de acel material potrivit pentru un anumit lucru. Se înțelege de la sine că este mai potrivit a face o casă din cărămizi decît din lînă etc. și că această piatră, de aici, este potrivită pentru a face o anumită statuie, ci nu cealaltă piatră. De aceea, specificînd materialul din care sînt făcute diferitele lucruri (o sferă de aramă, un inel de aramă etc.) spunem într-un fel și „ce sînt" (τί εἰσιν). În *Metafizica*, Z, 8, Aristotel caracterizează pe Callias și pe Socrate ca fiind aceiași ca εἶδος (în sensul de gen), dar nu și ca materie, căci carnea și oasele și celelalte de acest fel care constituie materia lui Callias sînt diferite de carnea și oasele și celelalte de acest fel care constituie materia lui Socrate.

Este adevărat că numai și numai lucrurile compuse din carne și oase și celelalte de acest fel sînt animale — în acest sens și Callias, și Socrate sînt aceiași și ca materie —, dar nu este adevărat că numai și numai carnea și oasele și celelalte de acest fel sînt animale, căci o grămadă de carne și oase nu poate fi numită animal decît prin analogie. Carnea și oasele și celelalte de acest fel cel mai bine potrivite pentru ceea ce am căzut de acord să numim „socrateitate", sînt carnea și oasele și celelalte de acest fel ale lui Socrate. Materia lui Socrate este deci „focarul", ceea ce se dezvăluie ca „socrateitate", dar nu este „socrateitatea", deși curiozitatea noastră privind esența lui Socrate este, într-un fel, satisfăcută.

De altfel, sensul popular al lui ὕλη este de „lemn", „pădure", „arbore", în opoziție cu δένδρα care înseamnă „arbori fructiferi" [6]; ὕλη nu este lemnul care se dezvăluie ca acest lemn, ci acest lemn care rămîne în sine așa cum a fost întotdeauna. Acest arbore este fructifer (δένδρον) nu pentru că este acest lemn (ὕλη) ci pentru că esența lui este de „a fi fructifer"; bineînțeles că acest lemn și nu altul este potrivit pentru asemenea arbore, dar acest lemn este doar potrivit, și nu poate fi esența însăși sau o parte a esenței însăși a arborelui fructifer.

Așadar, materia este o abstragere din realitatea concretă și nu va depăși acest cadru. Ea satisface într-un fel curiozitatea noastră privind esența acestei realități, dar nu exprimă esența însăși. De fapt, întrebarea τί ἐστι în oricare fel ar fi pusă nu poartă asupra Ființei ca esență, ci asupra Ființei în sine. Pentru greci, existența unui lucru era demonstrată nu prin faptul că se petrece în prezent, ci prin aceea că tocmai s-a petrecut, că tocmai a existat. Euripide, de exemplu, spune: Κύπρις οὐκ ἄι ἦν θεός[7]. Imperfectul nu este o folosire în sensul prezentului, ci este o folosire care marchează o diferență ontologică. O judecată se va putea emite numai asupra unei realități tocmai petrecute, care prin faptul că tocmai s-a petrecut și-a demonstrat veritabilitatea. Această realitate care tocmai s-a petrecut nu este o realitate dispărută, ci una esențială. Ea se concentrează în forma τί ἦν εἶναι. Această expresie, tradusă de scolastici prin „*quod quid erat esse*" a trecut în termenul echivalent „quidditate". Τὸ τί ἦν εἶναι este un fel în care se spune Ființa; τί τὸ ον este τὸ τί ἦν εἶναι. Spunînd ce este Ființa prin apelul la universal, la gen sau la materie, nu

[6] A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, art.

[7] *Ibidem*, art.

vom ajunge să spunem ce este Ființa ca Ființă, căci Ființa ca Ființă este ceea ce era Ființa *înainte* de adăugarea atributelor propriu-zis accidentale, dar și ceea ce este Ființa *după* adăugarea atributelor prin sine, atribute care sfîrșesc prin a fi recunoscute ca aparținînd esenței [8]. Astfel, ceea ce am numit „socrateitatea" va fi ceea ce Socrate era după ce am suprimat trăsăturile prin care era conform cu această lume (universalul), după ce am găsit în Socrate trăsătura înțelepciunii ca aparținînd esenței lui (genul), după ce l-am perceput pe Socrate ca această întruchipare materială; deci „socrateitatea" va fi Socrate care tocmai a fost Socrate și prin faptul că a fost, este veritabil.

Ceea ce în cazul lui Socrate am numit „socrateitatea", ceea ce în general este desemnat prin expresia τὸ τί ἦν εἶναι este conceptul aristotelic de formă (εἶδος). Εἶδος-ul își are rădăcina semantică în verbul ὁράω, a vedea. În textele celor vechi, εἶδος era folosit în sensul de aspect exterior, ca formă a corpurilor sau vorbind despre animale, și, mai particular, ca frumusețe; în sens general-abstract, εἶδος desemna forma lucrurilor ca idee sau forma proprie a lucrurilor ca gen etc. [9]. De altfel, Aristotel numește εἶδος-ul în mai multe feluri, punînd în evidență, de fiecare dată, cîte un aspect al său: universalul, genul, forma (μορφή). Dar εἶδος -urile ca universal și ca gen sînt numai aspecte iar nu εἶδος-ul ca τὸπ ἦν εἶναι. Εἶδος-ul ca universal nu vizează în nici un fel lucrurile și presupune participarea platoniciană, iar εἶδος-ul ca gen vizează lucrurile în forma τί ἐστι.

Ca μορφή, εἶδος-ul este modalitatea prin care intră în raport cu materia. Grecii foloseau acest cuvînt vorbind despre oameni sau despre animale, vorbind despre plante, vorbind despre vise și fantome [10]; prin urmare, μορφή desemna, în general, lucruri concrete, individuale, fiind mișcarea de instituire într-un aspect. Așa cum ὕλη este materia potrivită pentru un anumit lucru, μορφή este forma, dar în sensul de formă a ceva; în acest fel putem afirma că materia este morfică, iar forma este hyleică.

Problema este dacă μορφή este sau nu substanță, mai ales, în condițiile în care, pe de o parte, μορφή prezintă ca aspect al εἶδος -ului, care este substanța în cel mai înalt grad, iar pe de altă parte, universalul și genul, de asemenea, aspecte ale εἶδος-ului, nu sînt substanțe. Μορφή, avînd un caracter hyleic, este ceva „plasat încă sub ochi" și, ca atare, este cumva subiect (τὸ ὑποκείμενον); de asemenea, compusul ὕλη — μορφή este un ὑποκείμενον, adică este ceea ce zace ca element al acestei realități și nu poate trece în trecut pentru a-și demonstra veritabilitatea dintotdeauna. Astfel, este foarte greu să vorbim de substanță în cazul compusului, căci între compus și εἶδος avem o diferență ontologică: compusul se află în planul realității concrete, pe cînd εἶδος-ul ține de planul unei realități petrecute și din această cauză, esențială; în timp ce compusul ține de Ființa ca individ determinat în sine, εἶδος-ul este expresia Ființei ca Ființă.

[8] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 466.
[9] A. Bailly, *op. cit.*, art.
[10] *Ibidem*, art.
Au mai fost consultate lucrările: a) F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote;* b) R. Jolivet, *La notion de la substance*, cap. La notion aristotelicienne de la substance.

GÎNDIRE ȘI FIINȚĂ LA PARMENIDES

MIHAELA SÎRBU
(studentă, anul III Filosofie, Univ. București)

Fiecare limbă își creează propriul sistem filosofic în care își exprimă cel mai adecvat puterile. Sistemul sau sistemele filosofice punîndu-și probleme și în funcție de structura respectivei limbi și de o anume exersare culturală a acesteia. Structura desinențială a elinei, în care predicatul este subordonat subiectului, întreaga structură a propoziției concentrîndu-se în jurul subiectului a făcut posibil un anume mod de a face filosofie: subiectul devine la nivel filosofic substanța, principiul, iar predicatul, atribut, determinație a principiului. Cele două feluri de a face filosofie, articulate pe această modalitate impusă de o anume structură a limbii sînt: metafizica (ființa ca ființă) și fizica (ființa căreia i se dau determinații, ființă determinată ca apă, aer, foc, pămînt etc.). În același spațiu cultural, cel elin, cu precădere pentru filosofii presocratici dihotomia materie-spirit este lipsită de sens, este o pseudo-problemă filosofică. Ceea ce a preocupat spiritul filosofic elin pînă la obsesie pare să fi fost întemeierea, punerea în termeni de inteligibilitate a individualelor, conceptualizarea generării. Această raționalizare a procesualității, a devenirii individualelor (*fýsis*, *génesis*, *tà pánta*, *tà onta*, *kósmos*) urmînd a fi realizată prin instituirea principiului explicativ: *arhé*. Pentru greci, spunea Aram Frenkian, „materia este contaminată de spiritualitate, după cum spiritul este contaminat de materialitate". (Materie și spirit fiind denumiri care denaturează ceea ce grecii înțelegeau prin *stoiheion hýle* și prin *nous*, *lógos*, *psyhé* etc.).

În această devenire a spiritului filosofic grec și înscriindu-se pe cele două coordonate menționate anterior un loc extrem de important prin consecințele generate de propozițiile filosofice rostite, ocupă Parmenides din Elea, adevăratul întemeietor al școlii eleate. Ordinea acestor propoziții, ordinea logică, cea care face inteligibilă concepția parmenidiană este:

1. „Căci e totuna a gîndi și a fi"
   „Trebuie spus și gîndit că ființa este"
   „Privește cu gîndul cum lucrurile depărtate sînt totuși apropiate"
   „E totuna a gîndi și gîndul că ceva este; doar, fără ființa în care e exprimată, nu vei găsi niciodată gîndul".

Aceasta este ideea primă în ordinea filosofiei parmenidiene: „*căci e totuna a gîndi și a fi și gîndul că ceva este*", prin ea se luminează ordinea și înțelesul celorlalte propoziții și tot ea este cea care explică punerea filosofiei grecești sub semnul *lógos*-ului. Conștiința critică a lui Socrate pare să fie posibilă tocmai prin această punere în identitate a gîndirii și a ființării. Ființa este ființa gîndirii, „Parmenides pare să fi ajuns la concepția unității potrivit rațiunii", spunea Aristotel. Nu este o identificare idealist-subiectivă a lui a fi cu a gîndi, a fi nu este pus în dependență de a gîndi, pentru că important pentru filosoful elin este să afle acele condiții de inteligibilitate, de construcție a ființei ca ființă, a ființei gîndite metafizic. Gîndirea este gîndirea ființei în același plan metafizic. „A gîndi și a fi sînt totuna în planul gîndirii, iar nu în acela al realului". Pentru Parmenides

este important să afle cum poate fi gîndită ființa, nu cum este; primează instituirea ființei ca atare. Parmenides trece pe a gîndi înaintea lui a fi, pentru că încearcă să legitimeze ființa în plan metafizic prin gîndirea umană sau vis-à-vis de aceasta, care nu exersează în gol, nu este gîndirea pură ci aceea care trebuie să formuleze condițiile pentru construcția metafizică a ființei, aceea care are ca obiect al său ființa în ordine metafizică. Gîndirea este cea care trebuie să dea măsura sa ființei și nu oricărei ființe ci numai ființei descrisă, întemeiată în ordine metafizică, ființa în sine, identică cu sine, continuă, într-un continuu prezent posibil tocmai prin gîndire. „Ființa este nemijlocitul nedeterminat ... în modul ei nemijlocit nedeterminat, ea este egală numai cu sine și nu e nici neegală cu altceva, ea nu conține diferență în cuprinsul său, nici față de ce ar fi în afara acestuia" [1]. „Aceasta este ființa despre care Parmenides afirmă: „căci e totuna a gîndi cu a fi". Adevărul ei este tocmai această identitate a lui *noein* cu *einai*. În ordinea acestei explicații urmează cea de a doua propoziție:

2. „Ființa este și nu poate să nu fie"

„Neființa nu este și nu poate să fie"

Ființa este pentru că poate fi gîndită, pentru că există o modalitate de a gîndi și anume tocmai faptul că ființa metafizicii este pentru filosof ființa gîndită metafizic, conceptul ființei. În raport cu acest criteriu al adevărului ființei: identitatea dintre a gîndi și a fi, Parmenides enumeră predicatele ființei: *agéneton*, *anólethron*, *oulomelés*, *atremés*, *atéleton*, *pan*, *hén*, *sunehés* — fără început (fără naștere), nepieritoare, completă, nemișcată, fără scop (fără sfîrșit), un întreg, unu, continuă —, în afara timpului, în eternitate. Sînt predicate, cele mai importante negative, prin care se încearcă scoaterea ființei metafizicii din temporalitatea unui început mitic, integrarea sa în ordinea logică a gîndirii, atribute care afirmă ființa metafizicii ca fiind identică cu sine. Nu este ființa abstractă (vezi Ath. Joja, *Eleatism și logică formală*, în *Studii de logică*, II), înțeleasă prin opoziție cu așa-numita, tot de către Joja, ființa concretă a lui Heraclit. Este ființa metafizicii a cărei determinare este tocmai nedeterminarea sa, construită pe baza principiului identității (A = A). Parmenides nu este filosoful care entuziasmat de descoperirea principiului identității logice face din el un principiu ontic. El așează întreaga sa filosofie sub semnul primei propoziții, folosind principiul identității ca pe o propedeutică în ce eace privește enunțarea condițiilor de inteligibilitate ale ființei în plan metafizic. Neființa presupune două conotații: neființa înțeleasă ca devenire, ca iraționalul procesualității ființelor, individualelor, care îl înspăimînta pe Cratylos și neființa ca negație absolută: *tò mè ón*. Neființa ca negație absolută este neantul, purul neant, care înțeles astfel este totuna cu ființa pură, nedeterminată. La nivelul acestei a doua propoziții neființa este înțeleasă ca negație absolută și este exclusă din sfera inteligibilă a ființei gîndite metafizic. Din acest punct de vedere Parmenides nu poate fi caracterizat, etichetat ca avînd o gîndire abstract-adialectică, care transformă conceptul de *fýsis* în *antifýsis*. Pentru filosoful eleat ca și pentru Heraclit problema fundamentală în ordinea filosofării este aceea a întemeierii raționale, inteligibile a devenirii individualelor sau altfel spus — precum Heidegger — Parmenides și Heraclit au conștința aceleiași probleme: problema Ființei. Heraclit instituie

[1] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1966.

aparent neproblematic focul ca principiu explicativ, focul care prin condiția sa, ca element printre celelalte este elementul component în ordine ontică și ființă determinată, dar care prin procesualitatea ființei sale face posibilă întemeierea, generarea. Heraclit intuiește aproape spontan procesualitatea și lucrează aparent neproblematic. Parmenides tocmai pentru că afirmă acea propoziție primă, care va face ca întreaga filosofie greacă prin Socrate, Platon și Aristotel să nu mai poată ignora problema condițiilor de inteligibilitate ale ființei, pune undeva în paranteză procesualitatea. Nu o neagă, dar la acest al doilea nivel nu are nevoie de ea. La nivelul celei de a doua propoziții neființa ca negație absolută nu poate fi admisă pentru că prezența sa ar fi un non-sens fie și numai pentru faptul că limitează ființa, care pentru a se afirma pe sine trebuie să fie în mod necesar continuă. Dacă ar putea fi gîndită neființa nu ar mai fi neființă ci o ființă oarecare. Neființa este recunoscută ca avînd demnitate ontologică, dar în alt plan, în care neființa, neantul, apare ca neant, ca neființă determinată, nu ca negație absolută, ci ca devenire. Această situație cere cea de a treia propoziție :

3. „Constrîns însă să țină seama de aparențe și să admită că unitatea există după rațiune, iar pluralitatea după datele simțurilor, a ajuns să susțină existența a două cauze și a două principii, caldul și recele, cum s-ar zice focul și pămîntul. Din acestea, caldul îl pune în rîndul ființei, pe celălalt în rîndul neființelor" (Aristotel, *Metafizica*).

„Căci niciînd vreo constrîngere nu va putea face să fie lucrurile ce nu sînt".

Acest al treilea nivel înseamnă ființa determinată : ființa este focul și neființa determinată : neființa este pămîntul, cele două principii explicative. Ființa determinată, care tocmai prin determinarea sa presupune opusul : neființa determinată. Este adevărat, hegelian, zicînd, Parmenides nu proclamă unitatea acestora două (ceea ce urmărește în primul rînd este enunțarea condițiilor prin care cele două planuri se justifică) și tocmai acest lucru va declanșa problema în ceea ce privește legitimarea rațională a individualelor. Este numai una dintre lecțiile pe care le oferă aventura parmenidiană. Referitor la dialectica hegeliană : la nivelul celei de a doua propoziții „Ființa este și poate să nu fie" predicatele ființei, cele mai importante, se construiesc prin negație : fără început, nepieritoare, nemișcată, fără scop ; aceste atribute construite astfel tocmai pentru a elimina neființa din interiorul ființei, pentru a-i asigura acesteia continuitatea se formează prin adăugarea unui alfa privativ în fața unor predicate definitorii pentru neființa determinată, înțeleasă ca devenire. Deși eliminată, neființa se ghicește, transpare chiar la acest al doilea nivel din modalitatea prin care sînt construite predicatele ființei. „Negația înseamnă nu suprimarea ci dezvăluirea termenului pozitiv opus, îmbogățirea realității, diversificarea ei". Neființa nu este și nu poate să fie din perspectiva primei propoziții dar este o prezență implicită la cel de al doilea nivel unde apare ca negație absolută, pentru a se dezvălui ca termen pozitiv, care îmbogățește realitatea prin cea de a treia propoziție parmenidiană. Ceea ce despre ființă se afirma cu alfa primativ, se enunță și despre neființă de data aceasta afirmativ : aceasta este născută, pieritoare etc., iar determinația sa este recele, pămîntul.

Parmenides definește esența ființei (condițiile de inteligibilitate ale ființei), dar existența sa, puterea de a întemeia individualele rămîne fără răspuns, tocmai pentru că acest răspuns nu-l poate da din perspectiva filosofiei sale. Problema întemeierii individualelor căreia vor încerca să-i

dea un răspuns din perspectivă parmenidiană sau supunînd criticii această perspectivă Gorgias și Platon, se va înscrie din acest moment în dezvoltarea problematicii filosofice. Legat tot de momentul parmenidian și de o anumită experiență cultural-lingvistică a grecilor, care s-a impus spiritului filosofic european este problema unului ca principiu explicativ și a aporiilor care se ivesc în cazul în care se încearcă exersarea unului ca principiu întemeietor (și nu care se întemeiază pe sine, deși întemeierea principiului nu este completă decît în momentul în care acesta dă sens întemeierii sale prin aceea că legitimează individualele). M. Florian încearcă o ieșire din acest impas prin ideea de dualism recesiv : „unitatea nu poate fi decît conexiune, o unitate datorată relației, relației de acțiune și reacțiune ...". Întemeind calea adevărului și calea opiniei (care nu se confundă cu perechea fizic-metafizic), Parmenides lasă poate iluzia unui dualism, dar al unuia benefic. Calea adevărului este calea convingerii, a persuasiunii, calea ființei. Calea opiniei (*doxai*) este calea părerii, nu este calea lui a fi ci a lui a părea că este. Chiar dacă impune ca măsură a construcției inteligibile a ființei calea adevărului, Parmenides o afirmă și pe cea de a doua, calea opiniei, pe care nu o subordonează primei căi. Aceasta este realizarea sa în ordinea istoriei filosofiei și cum filosofia este istoria filosofiei, problema lui Parmenides va deveni problema filosofiei. Zicînd, precum Mircea Florian, Parmenides poate lăsa să se înțeleagă că ar considera lumea neființei ca dată, dominantă, primară și o face cu certitudine, pentru că problema pe care el trebuie să o rezolve este cea a devenirii și vis-à-vis de aceasta afirmă cea dintîi propoziție recesivă, dar superioară pentru că se construiește pe plinătatea de conținut a datului, a dominantului. Ideea parmenidiană a identității lui a gîndi cu a fi nu mai poate fi acuzată că ar fi idealist-subiectivă dacă se ia în seamă și acest ultim argument. Fie că o afirmă sau nu, prima propoziție a filosofiei parmenidiene va deveni una dintre premisele oricărei construcții metafizice. Începînd cu el, metafizica dobîndește conștiința de sine și cred că această conștiință ar putea fi și ea explicată recesiv.

BIBLIOGRAFIE

1 Aram Frenkian, *Études de philosophie présocratique.*
2 *Filosofia greacă pînă la Platon,* București, Edit. științifică și enciclopedică, 1979, vol. I, partea a doua.
3 Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Grecia veche,* Edit. Albatros, 1984.
4 G. W. F. Hegel, *Știința logicii,* București, Edit. Academiei R.S.R., 1966.
5 Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii,* București, Edit. Eminescu, 1983, vol. 1

RELIGIA ȘI MORALA ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ

OCTAVIAN CHEȚAN

În contextul secularizării tot mai pronunțate a lumii contemporane și a procesului de marginalizare a religiei, morala religioasă dobîndește un statut aparte, rolul ei ideologic fiind considerat de primă importanță — în viziunea reprezentanților principalelor culte creștine — în realizarea șanselor de relansare ale creștinismului. Ei au în vedere, desigur faptul că morala creștină este în prezent partea cea mai larg cunoscută și asiduu răspîndită a doctrinei religioase creștine. Dar, totodată, se ține seama și de faptul că religia, constrînsă de împrejurări, a renunțat în mare măsură la mai vechile sale ambiții de a controla și respinge rezultatele științelor naturii, se observă, dimpotrivă, un permanent efort de repliere și acomodare a învățăturii creștine, a concepției sale creaționiste mistice cu stadiul actual al dezvoltării științelor. Principalele culte creștine evită confruntarea directă a dogmelor proprii cu realizările de vîrf ale științei contemporane. În paginile publicațiilor teologice, precum și în contactul direct cu opinia publică, reprezentanții acestor culte își exprimă adesea dezacordul cu străvechea obstinație a Bisericii de a impune un anumit model fizic al Universului, precum și cu intoleranța manifestată de autoritățile religioase creștine, în veacurile trecute, față de cele mai ilustre personalități ale științei.

Fără a renunța la vreuna din dogmele religiei creștine, teologii de azi ai creștinismului nu mai pun accentul pe „litera" textelor considerate de ei sacre, ci pe *semnificația lor general omenească*, pe implicațiile lor vizînd raportul om-divinitate și, de aici, în directă subordonare, raportul om-comunitate umană.

În aceste împrejurări sensibil modificate, *problemele existențiale ale individului trec pe primul plan al ideologiei creștine*. Teologi de diferite orientări pledează pentru dezvoltarea sistematică a unei antropologii creștine de largă deschidere spre problemele care frămîntă omul contemporan, a unei filosofii a omului fundamentată pe dogmele creștinismului și a cărei aureolă spirituală — morala creștină — să învăluie protector și dominator întreaga ideologie creștină contemporană. Astfel, *morala creștină tinde să se constituie ca principalul reazem al religiei în lumea modernă*, o adevărată redută spirituală dinlăuntrul căreia își organizează astăzi ideologia religioasă sistemul său de apărare și strategiile sale de atac.

Această direcție de evoluție mizează, între altele, și pe faptul că morala creștină este acea latură a dogmaticii creștine în legătură cu care se mențin cele mai multe prejudecăți, aprecieri eronate, chiar printre cei care manifestă, în general, o atitudine indiferentă față de credințele și practicile religioase. Influența unei îndelungate tradiții religioase, conjugată cu respectul firesc latorat unor norme morale de mai largă generalitate — al căror reflex est lesne observabil și în cadrul moralei creștine — deter-

mină o atitudine ușor conciliatoare față de această morală, redusă de multe ori, chiar de unii credincioși, la o sumă de precepte laice legate de comportamentul față de semenii noștri, precepte ușor impregnate cu respectul față de presupuse forțe supranaturale. De aici și supralicitarea, uneori, a meritelor civilizatorii și general umane ale moralei creștine; de aici și nedumeririle unora față de criticile aduse acestei morale și opiniile lipsite, de fapt, de temei ale acelorași cu privire la o posibilă integrare a decalogului creștin, purificat de tenta sacrului, în însăși morala noastră socialistă.

Totodată, se cuvine remarcat și faptul că *criza contemporană a religiei*, care implică și o criză a ideologiei religioase, *afectează și morala creștină*. Diverși teologi propun noi modalități de interpretare a moralei creștine, în intenția des mărturisită de a o face mai interesantă, mai atractivă, mai acceptabilă pentru omul modern, mai eficientă în activitatea vieții religioase și în activitatea de prozelitism religios.

★

Valorile morale constituie, cum știm, modele de comportament și acțiune, modele de atitudine existențială. Ele sînt structurate în sisteme de valori și nu pot fi schimbate, înlocuite unele cu altele, așa cum schimbăm o piesă uzată dintr-un angrenaj încă bun. Cei care, cu bună intenție, dar cu superficialitate, se întreabă dacă unele valori creștine nu pot fi reținute și preluate de alte structuri morale laice, ignoră faptul fundamental că nu există valori morale izolate, că fiecare valoare morală dobîndește sens și semnificație doar în cadrul unei structuri. Chiar „porunci", precepte morale care par general umane capătă înțelesuri și nuanțe distincte, specifice, potrivit cadrului moral global în care sînt implantate.

Instituind divinitatea drept legislator absolut al normelor morale, supremul bine moral este indisolubil legat — în toate sistemele etice religioase — de îndeplinirea riguroasă a voinței divine. *Morala creștină*, potrivit caracterizărilor formulate de reprezentanții ei, *este teonomă*, *hristonomă* și *hristocentrică*. Dumnezeul creștin este considerat legislatorul suprem al normelor morale, el este cel care își dezvăluie voința în legile morale creștine și, în modul cel mai deplin, în activitatea miticului întemeietor al creștinismului. De aceea, întreaga morală creștină gravitează în jurul celor zece porunci ale Vechiului Testament (decalogul) și a preceptelor desprinse din Noul Testament, privind recomandările, sfaturile cuprinse în istorisirile din evanghelii. O tensiune surdă străbate întreaga morală creștină, avînd ca izvor raportul lipsit de armonie deplină între morala Vechiului și Noului Testament. Problema răului în lume, a provenienței și puterii lui, rămîne și azi una din cele mai controversate teme nu numai ale dezbaterilor teologice, dar și ale dogmelor diferitelor culte și secte creștine. Dacă, așa cum pretind exegeții teologi, divinitatea supremă este atotputernică, dacă voința divinității este realizarea binelui moral, sursa răului rămîne un mare semn de întrebare. A transfera responsabilitatea răului pe seama liberului exercițiu al voinței creaturilor, înseamnă a încărca umerii șubrezi ai credinciosului, dar mai ales conștiința lui cu imensa povară a celei mai copleșitoare răspunderi, salvînd în schimb puritatea morală a unei divinități care, deși atotputernică, tolerează ravagiile răului în lume.

Ușor pot fi surprinse în dogmele moralei creștine numeroase neconcordanțe între miturile biblice ale facerii lumii și căderii în păcat a pri-

milor oameni și explicarea apariției răului. Potrivit învățăturii creștine, omul, ca creatură a unei divinități desăvîrșite moral, este, la rîndul său — după chipul și asemănarea aceleiași divinități — o ființă morală, adică o ființă care, din fire (respectiv, dintr-o presupusă înzestrare nativă) știe să distingă între rău și bine, știe că binele trebuie îndeplinit și răul evitat. Obligat să opteze permanent între bine și rău omul cedează curînd ispitei de a face răul și, pe această cale, nenorocirile și suferințele neamului omenesc își fac intrarea în istorie. Divinitatea ar îngădui acest joc funest de-a răul pentru a permite creaturii sale să-și manifeste nestingherită voința. Orientate în această direcție, exegezele teologilor se contrazic nu o dată și toate la un loc vin în contradicție cu străvechiul mit al alungării din rai. De aproape două mii de ani teologia morală creștină reia, odată cu fiecare nouă generație de teologi, efortul de a concilia legenda pomului biblic al cunoașterii binelui și răului cu dogma morală a înzestrării prin creație a ființei omenești, cu dispoziția de a cunoaște cu ușurință adevărurile morale fundamentale.

Și totuși, cu tot hristocentrismul moralei creștine, osatura ei este exprimată în decalogul vechilor iudei, introdus de miticul Moise în viața poporului evreu. Cele zece porunci sînt considerate, în opinia curentă a credincioșilor, dar și a altora, ca proprii și creștinismului. Teologii înșiși le consideră ca avînd o valoare absolută și veșnică și exprimînd voința divinității supreme, transmisă prin revelație. Pătrunzînd, însă, în laboratorul exegezelor teologice creștine, observăm îndată că cele zece porunci sînt de fapt opt (! !), două dintre ele fiind considerate doar „dispoziții speciale", fără acoperire cu prescripțiile legii morale. Este vorba despre „porunca" a doua („să nu-ți faci chip cioplit") care interzice orice reprezentare — iconografică sau statuară — a divinității, poruncă strict respectată de iudei, și care a stat la baza cunoscutului conflict dintre iconoclaști și iconoduli în secolele VIII—IX din istoria imperiului bizantin; precum și de „porunca" a patra, care cere în versiunea primară, cea din Vechiul Testament, respectarea sîmbetei ca zi de odihnă. Ambele „porunci" au fost și sînt motive de gîlceavă teologică și au prilejuit mișcări schismatice, formarea de grupări dizidente și de secte. În versiunea creștină oficială, în porunca a patra nu se mai specifică ziua de odihnă, ci doar se cere respectarea ei, iar porunca a doua este însoțită de explicarea atitudinii creștinismului contemporan față de icoane și de delimitarea lui de idolatrism.

Diferențele dintre principalele culte creștine — ortodoxie, catolicism, protestantism — în problemele decalogului și, în general, ale moralei creștine sînt puțin semnificative. Ele merită o menționare succintă doar din perspectiva preocupărilor mai recente de a reactualiza morala creștină.

În structurarea decalogului în două grupuri de porunci: către divinitate și către aproapele, sau ale pietății și ale probității (în variantă protestantă) diferențele sînt minime. Ele se accentuează în atitudinea față de conținutul prescripțiilor morale. În teologia morală ortodoxă pe prim plan se situează considerarea *revelației* divine ca temei al moralei. Cultivarea cu precădere a trăirilor religioase face ca în ortodoxie supremul ideal moral să fie sfințenia, spre atingerea căreia este chemat să năzuiască fiecare credincios. În cadrul catolicismului, *rațiunea umană* este considerată drept principalul izvor al moralei creștine și numai în al doilea rînd *revelația*. Accentul este pus nu pe trăirile religioase, ci pe *speculațiile* rațiunii, considerată aptă să întreprindă descifrarea legii morale și să contribuie la formarea atitudinilor morale creștine. Morala catolică este întemeiată pe modelarea creștinismului de către Toma d'Aquino, după categoriile filo-

sofiei lui Aristotel. Consecința directă a acestei situații specifice este intelectualizarea moralei catolice și dezvoltarea cazuisticii, ca artă a „despicării firului în patru" pentru fiecare caz particular. Morala protestantă, apărută ca o reacție la abuzurile bisericii catolice, se bazează pe afirmarea liberalismului individualist. Libertatea voinței individului este însă contestată, ceea ce a deschis drum dogmei predestinației absolute a omului, dezvoltată de unele direcții de evoluție a protestantismului. Fundamentul moralei protestante este credința; decalogul rămîne pe un plan secundar, el ar fi fost abrogat de însuși întemeietorul creștinismului — considera Luther.

Ceea ce readuce, însă, la unison toate cultele creștine este pretenția creștinismului de a fi o religie a iubirii, cu adînci implicații morale. Bazați pe unele texte din evanghelii, exegeții moralei creștine definesc creștinismul ca o religie înălțată pe doi piloni de aceeași însemnătate : dragostea față de divinitatea proprie și dragostea față de aproapele. Nenumărate scrieri teologice, de la cele de exegeză pînă la broșurile de catehizare, elogiază iubirea, în dubla ei ipostază, ca temei al moralei creștine. În același timp, însă, numeroși comentatori, unii dintre ei teologi, contestă excesiva hiperbolizare mai ales a iubirii față de aproapele. Ea conduce la o imagine trucată a creștinismului și este un produs al ultimelor secole. Cercetătorii avizați ai textelor fundamentale creștine au evidențiat faptul că porunca iubirii față de divinitatea supremă diferă radical în conținut de porunca iubirii față de aproapele. Credinciosului i se ordonă să-și iubească divinitatea „cu toată inima, cu tot sufletul și cu tot cugetul", deci i se cere să-și consacre *întreaga ființă* iubirii și devoțiunii față de un stăpîn absolut, care, neîndurător îi pretinde totul; iar față de aproapele i se cere o iubire doar similară cu cea de sine. Distanța este enormă și prima iubire o anulează de fapt pe cea de a doua. Căci față de aproapele iubirea e recomandată ca facere de bine, iar aceasta apare ca un mijloc terapeutic pentru *anularea dragostei de sine*, anulare fără de care nu e posibilă dăruirea totală față de divinitate. *Omul ca om este lipsit de valoare din perspectiva moralei creștine*, ca și orice altă relație dintre oameni. Iubirea față de aproapele este lipsită și ea de sens. Omul dobîndește semnificație numai prin aspirația sa de a se contopi cu divinitatea, iar această aspirație implică dezicerea de tot ce este omenesc. Cuvintele atribuite lui Iisus în Ev. după Luca (15 ; 26) sînt elocvente în acest sens : „Dacă vine cineva la mine și nu urăște pe tatăl său și pe mamă și pe femeie și pe copil și pe frați și pe surori, chiar și viața sa însăși, nu poate să fie ucenicul meu".

Atunci cînd divinitatea este considerată izvor absolut al normelor morale, voința divină se instituie ca unic reper al vieții morale. Accentuînd această trăsătură proprie oricărei morale religioase, morala creștină — în continuarea celei iudaice — rămîne, cu precădere, cu toată distanțarea evidentă în rezolvarea unor cazuri particulare, *o morală a supunerii oarbe*, necondiționate a credinciosului înaintea voinței de nepătruns a divinității. Chiar și teologi de larg prestigiu, cum este, de pildă, protestantul R. Bultmann, subliniază în exegezele lor faptul că creștinismul a radicalizat ideea de supunere, respingînd orice valori morale umaniste. Teama în fața mîniei divine este dominanta vieții spirituale, morale a credinciosului. Iubirea de aproapele rămîne un simplu enunț secundar, lipsit de fundament în ansamblul dogmaticii creștine. *Exigențele moralei creștine* — chiar dacă unele din ele (să nu furi ! să nu ucizi ! să nu fii desfrînat ! să nu mărturisești strîmb ! ș. a.) reflectă în mod specific norme mai

generale de comportament uman — *nu sînt legate de vreo imagine ideală a omului sau a umanității*, ci rezultă strict din situația de obediență absolută a individului și a colectivităților în fața arbitrariului divin absolut. Ele sînt structural străine de principiile și normele moralei socialiste.

*

Ca morală a supunerii necondiționate, în așteptarea unei „gigantice drame eshatologice", avînd ca fundament un decalog care tranșează odată pentru totdeauna toate faptele omenești, împărțindu-le fără ezitări, în bune sau rele, *morala creștină nu mai corespunde mentalității și exigențelor culturale și comportamentale ale omului lumii contemporane.* Aspectul ei vetust se împacă doar cu bigotismul și fanatismul religios.

În fața acestei situații numeroși teologi trag ei înșiși semnalul de alarmă, iar unii mai întreprinzători, încearcă diverse soluții de redresare, de modernizare a moralei creștine.

Un cunoscut teolog ortodox sublinia încă cu ani în urmă faptul că „moraliștii creștini sînt datori să dea o deosebită atenție *prezentării* principiilor moralei creștine potrivit evoluției cugetării omenești și împrejurărilor mereu schimbătoare ale vieții". Nu era vorba în acest apel, decît de îndemnul la schimbarea modului în care este *înfățișată* morala creștină, conținutul ei fiind considerat pe mai departe ca nesupus influențelor istoriei. Conservatorismul caracterizează și astăzi ortodoxia.

Deși speculativă și aflată pe mai departe în cadrele tomismului, teologia catolică, îndeosebi după Conciliul Vatican II, întreprinde în prezent pași în direcția „deschiderii către lume" a moralei pe care o propovăduiește. Cum declara un reprezentant autorizat al catolicismului, se fac eforturi spre „o legitimare teologică și rațională a opiniilor mai largi asupra problemelor morale concrete", altfel spus se tinde spre o prezență cu ecou pozitiv a punctului de vedere catolic în rîndul opiniei publice cu prilejul unor dezbateri la scară națională sau internațională a unor probleme cum sînt atitudinea față de sterilizare, avort, tortură, minciună ș. a. Și mai ales se intenționează depășirea mai vechii dihotomii a faptelor omenești în intrinseci rele sau intrinseci bune. În pofida acestor intenții, *moraliștii catolici nu pot depăși pragul cazuisticii tomiste*, atît de apropiată modului lor de gîndire speculativ.

De pildă, pentru a concilia exigențele morale cu sensul realităților umane moraliștii catolici *tradiționaliști* au elaborat *doctrina cauzelor cu dublu efect* (în cazul în care o faptă produce un efect dublu, adică unul bun și altul rău, este legitim a face acea faptă, cu tot efectul ei *și* rău, în numai patru împrejurări : 1. fapta să fie în sine bună sau cel puțin moral indiferentă ; 2. intenția agentului să vizeze efectul bun ; 3. efectul rău să urmeze celui bun sau să fie concomitent cu el ; 4. să existe un motiv pentru comiterea faptei, în mod proporțional grav în raport cu dimensiunea efectului rău). Această teorie, bazată pe presupoziția că există acte omenești și efecte ale acestora bune sau rele în sine, a devenit obiectul criticii moraliștilor catolici „novatori". Ei pun în discuție, de fapt, o întreagă concepție despre morală, specifică în general oricărei morale religioase : calitatea morală este, oare, intrinsecă faptelor umane, adică ele sînt bune sau rele în ele însele, sau această calitate le vine din afară, din raportul lor cu legea, cu rațiunea sau cu mijloacele urmate pentru realizarea unui scop ? Altfel spus, există oare legi morale universale care interzic unele fapte ca intrinseci rele și, deci, ca universal interzise ? Sînt legile morale, oare, imu-

abile și independente de culturi și civilizații? În calitate de teologi creștini, noii moraliști catolici nu pot depăși pragul unei ordini morale prestabilite. Ei postulează existența unui bine și a unui rău ontic. Faptele omenești ar poseda, deci, o primă bunătate sau răutate, ambele existențiale. Aici apare ruptura cu morala tradițională : binele și răul ontic sînt considerate pre-morale. Trecerea de la ordinea ontologică la ordinea morală se face numai prin și după intervenția voinței umane. Preluînd într-un mod specific doctrina cauzelor cu dublu efect, unii dintre acești moraliști consideră că *orice faptă omenească*, în realitatea concretă, *are inevitabil efecte bune și efecte rele*; orice faptă implică alegere și orice alegere — prin însuși actul alegerii — ne privează de ceea ce n-am ales. Astfel, principiul cauzei cu dublu efect capătă o importanță generală asupra faptelor umane, din cauza celor două efecte pe care le posedă în mod necesar. Se ajunge astfel în centrul problemei : cum se poate stabili raportul prioritar între efectul bun și cel rău, ceea ce va determina calitatea bună sau rea a acțiunii totale? Soluția propusă e cunoscută sub denumirile de „exigența rațiunii proporționale" și „consecvențialism" și cere luarea în considerare, înainte de toate, a efectelor sau consecințelor actelor umane. Nu mai există fapte în sine rele sau bune. Dar examenul consecințelor este dificil — remarcă teoreticienii lui, deoarece ele au o dimensiune socială, politică, istorică, culturală etc. și analiza lor pretinde considerarea actului în totalitatea sa. Înșiși comentatorii catolici apreciază aceste înnoiri ca modeste, cantonate pe mai departe în interiorul aceleiași cazuistici speculative.

În cazul protestantismului, tendințele de revizuire a moralei creștine tradiționale sînt mult mai evidente și, mai ales, mult mai amplu dezbătute. Unii teologi — refractari orientării dogmatice oficiale — recunosc deschis că „nu există o etică creștină durabilă", adică „nu există o singură și unică morală creștină"; ea diferă după epoci și societăți și nerecunoașterea acestei situații ar determina anacronismul moralei creștine oficiale în condițiile civilizației contemporane. Și de astă dată critica se îndreaptă împotriva moralei tradiționale care consideră unele lucruri ca fiind bune întotdeauna, iar altele rele întotdeauna și leagă aspectul permanent al eticii creștine de conținutul normelor, al „poruncilor". Din perspectiva acestui punct de vedere depășit de mersul istoriei — constată reprezentanții „noii morale creștine" — Vechiul și Noul Testament ar arunca un fel de „plasă" divină, aceeași totdeauna, asupra desfășurării vieții sociale și individuale, sarcina moraliștilor teologi fiind repararea acestei „plase" pentru fiecare nouă generație.

Dar conținutul eticii creștine — subliniază „noii moraliști" protestanți — nu poate și nu trebuie să rămînă constant. El se schimbă permanent în cursul veacurilor. Căci moravurile se schimbă și creștinii înșiși se schimbă odată cu ele. Episcopul anglican John A. T. Robinson declară fără menajamente : „O mare parte din divergențele cu alte morale sînt din cauza încetinelii și stupidității noastre (a teologilor moraliști). Orbirea creștinilor față de probleme ca sclavajul, războiul, rasismul — sperie".

Relativismul moral este și aici apărat. Chiar dacă o serie de acțiuni, cum sînt furtul, minciuna, omuciderea, adulterul sînt fundamental distructive pentru relațiile umane, nu însemnează — subliniază un teolog protestant — că furtul sau minciuna nu pot fi și acte drepte în anumite împrejurări. Singura poruncă inviolabilă, „pură" de vicisitudinile istoriei este considerată iubirea de aproapele. Fiecare societate, în fiecare nouă

epocă, are nevoie, recunosc noii moraliști protestanți, de propria sa rețetă morală. Ea este de fiecare dată *o creație omenească*, făcută din imboldul credinței, și de aceea perfecționabilă. Decalogul este respins ca temelie a moralei creștine, el neavînd tangențe cu porunca iubirii aproapelui. La rîndul lor, evangheliile — se recunoaște deschis — nu conțin o morală explicită : scopul lor nu a fost acela de a furniza un mod etic fix, ci de a anunța încheierea cursului istoriei și venirea iminentă a unei fantastice Împărății divine.

Această critică protestantă a oricărei morale creștine stabile urmărește să deschidă larg porțile eticii protestante spre problemele omului contemporan, să înnoiască în conținut tradiționala morală creștină. Dar eforturile teologilor protestanți angajați în această întreprindere continuă să se mențină în limitele declarațiilor critice și ale enunțării unor programe de lucru. Ei întîmpină împotrivirea cercurilor oficiale protestante și generează atacuri dure din partea sectelor neoprotestante.

Esențial este însă faptul că morala creștină a depășit era stabilității senine. Ea este confruntată cu realitățile sociale, politice, culturale, economice ale lumii contemporane și obligată să-și pună problema necesității inerente a unor replieri. Treptat, ea renunță la dogme altădată considerate adevăruri absolute de sorginte divină și se transformă într-o morală supusă, ca toate celelalte, proceselor devenirii istorice a colectivităților umane.

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

ȘTEFAN ZELETIN DESPRE NATURA OMENEASCĂ *

Oamenii mari sînt totdeauna temperamente hotărîte. Cei ce au înclinare pentru munca migăloasă de amănunte, rămîn la fenomene și devin îndrumătorii științei; cei ce simt trebuința de a afla esența lucrurilor, trec dincolo de fenomene și devin filosofi.

*

Acela e adevăratul filosof, căruia natura nu i-a dat numai o minte mare, ci și o inimă mare.

Acela e adevăratul filosof, despre care biograful său, arătîndu-i viața și învățămintele, va putea să spună: „el a devenit filosof, fără a înceta de a fi om"

*

Filosofii făgăduiesc omenirii adevăruri eterne, și-i dau în schimb — o eternă ceartă pentru adevăr.

*

Nu este adevăr etern, ci o eternă goană după adevăr.

*

Ca Universul lui Aristotel, astfel viața omenească ar lîncezi în veci, dacă n-ar fi un Zeus s-o pună în mișcare. Această ființă supremă, ce atrage pe muritori spre dînsa, cum zîmbetele ființei dragi ademenesc pe iubit, e IDEALUL. El e pistonul magic, ce învîrte mereu roata vieții; el e mîna tainică pe care viitorul o întinde în prezent, spre a ține omenirea în necurmată alergare.

*

Adevăratul filosof, acel ce a izbutit să-și dea seama cît e de puțin a ajunge filosof și cît e de mult a rămînea în același timp om, n-ar putea vorbi semenilor săi decît astfel:

„Natura voastră singură e veșnică, iar în afară numai ceea ce izvorăște dintr-însa. Dovadă? Priviți soarta plămădirilor spirituale: cele ce sînt întruparea naturii omenești, trăiesc cu aceeași putere în veci de veci; așa sînt creațiile lui Homer, Sofocle, Shakespeare; dar cele ce sînt străine de dînsa, închipuitele « adevăruri », pe care le stabilesc cercetătorii, sînt mereu răsturnate, refăcute, înlocuite. Astfel numai într-atît se poate ridica o producție la eternitate, întrucît în ea voi vă puteți recunoaște pe voi înșivă. În fața ei n-aveți nevoie să vă plecați capul cu smerenie, ci sînteți în drept

* Cugetările și aforismele de față sînt selectate din vol. *Nirvana. Gînduri despre lume și viață*, București, Edit. revistei „Pagini agrare și sociale", 1928 și din *Fragmente din „Clipe de reverie"* (Pagini culese din manuscris), în „Revista de filosofie", vol. XX, nr. 3, iulie—septembrie 1935. În totalitate, ele datează din 1911, după precizarea lui St. M. Zeletin în „Prefața" proiectatului volum *Clipe de reverie*, din substanța căruia a publicat mai tîrziu, în diverse reviste, unele grupaje de cugetări, și apoi volumul *Nirvana* (Gh. Epure).

să vă înălțați fruntea cu mîndrie ; căci ele nu sînt dovada nimicniciei, ci a măririi voastre. Eternul e cel mai curat titlu de mîndrie a[l] naturii omenești".

Cred că filosofînd în acest fel, s-ar sluji ceva mai mult binelui omenirii. Dar aceasta nu e numai treaba filosofului de breaslă—se înțelege ; sarcina acestuia e să arate cît e de mare filosofia și cît e de mic omul. Cu asemenea jalnică înțelepciune omenirea nu are ce face.

*

În ritm pulsează viața naturii, în ritm pulsează viața sufletului omenesc, cea din urmă nefiind decît prelungirea celei dintîi. Peste tot viața are căile ei statornice, pe care le bate în aceeași veșnică nestatornicie. Și încă în sufletul omenesc, cu uriașa sa complexitate, ritmul are ceva din frigurile boalei ; sau cum zice Byron :

„Inima e ca și norii, o parte din cer,
Dar se schimbă zi și noapte, ca și norii".

*

Cu cît omul afirmă și întărește natura în el, cu atît desăvîrșirea sa crește ; pe culmea ei cea mai înaltă desăvîrșirea naturii lăuntrice devine fericire. Aici se urcă omul, cînd afirmă esența ființei sale în așa măsură, încît ea se contopește cu esența Totului. Cum rîul se revarsă în ocean, așa natura omenească prin puternică afirmare crește, se umflă, se revarsă în natura largă și devine una cu dînsa. Astfel viața mărginită încetează, omul trăiește viața sub formă nemărginită : el e fericit.

*

Două lucruri umplu sufletul meu de veșnică nesecată însuflețire : conștiința libertății în mine și măreția naturii în afară de mine. Ele sînt cele două forme sub care viază firea : esența ei e libertatea, forma sub care se arată vederii noastre, măreția. Astfel măreția naturii e întruparea libertății.

*

Tăria prejudecăților ce s-au înrădăcinat în spiritul omenesc înfruntă orice comparație. Gîndiți-vă numai la acel general japonez, care și-a spart burta „ca să dovedească bunăcredința sa față de împărat" ! Acest om învinsese armate, n-a putut însă învinge o prejudecată ridiculă. A trăit ca un om, a murit ca un barbar.

*

Trebuie să nu fi depășit cineva deloc nivelul sublimei naivități juvenile, spre a nu-și da seamă că întreaga ierarhie de valori, de la geniu pînă la vită, pe care o stabilim noi, este ceva factice, de care natura își rîde la tot pasul. Orice activitate umană, indiferent de calificativul ce i l-am da noi, în sînul naturii dezbracă caracterul individual și se integrează ca simplă celulă în evoluția totală. Că unul a scris Critica Rațiunii Pure, iar altul a măturat strada, aceasta pare pentru viața totală a naturii fără nici o însemnătate : în fond ambele activități sînt deopotrivă de necesare pentru evoluția totului. Ori voiți să spuneți că sînt miliarde care pot mătura strada, pe cînd numai unul singur s-a găsit care să scrie Critica Rațiunii Pure ? Așa e, desigur. Dar un senior feudal întreținea mii de indivizi pentru munca pămîntului și unul singur — adesea nici pe acela — care să-i

caute sănătatea. Sub raportul existenței sale totale, toți acești indivizi erau deopotrivă de necesari. Se pare că și natura procedează la fel, cînd își împarte rolurile între ceea ce noi numim geniu și ceilalți oameni . . ., e o simplă dovadă de lipsă de maturitate sufletească, cînd cineva nu vede toată artificialitatea împărțirilor noastre în mare și mic".

*

E ultimul stadiu al maturității sufletești, aș zice și a celei filosofice, de a nu-ți mai potrivi individualitatea în mod izolat, ci de a o încadra în evoluția totului, și a o privi sub raportul funcțiunii ce îndeplinește în mersul totului. Și funcțiunile sînt de valoare egală, oricîtă uimire ne-ar produce unele și oricît de triviale ne-ar părea altele.

*

Mă gîndesc, și mă gîndesc nu fără adîncă amărăciune, ca după raiul pierdut, ce ar fi cînd omul n-ar avea niciodată nevoie să iasă din el însuși? Atunci el ar purta izvorul fericirii în propria sa ființă; atunci ar putea ridica fruntea sus și spune cu mîndrie: eu îmi ajung mie însumi, eu sînt Dumnezeu. Dar nu i-a fost dat să se înalțe la această culme de desăvîrșire. El trebuie să iasă din marginile sale și încă — ironie! — tocmai pentru a căuta acea fericire, ce trece printre cele mai mari, dacă nu chiar cea mai mare dintre toate. A fost desigur o șiretenie, de care nu și-au dat seama părinții creștini, cînd și-au închipuit pe Dumnezeul lor ca un moșneag, adică, deși i-au dat sex, totuși l-au pus la acea vîrstă, cînd omul nu mai e silit să iasă din ființa sa și atinge astfel o măsură de neatîrnare, ce seamănă a desăvîrșire.

*

Tot mai rar rătăcesc în cîte o biserică creștină. Atît înfățișarea din afară a acestor locașuri de rugăciune, cît și ceromonia atît de mult rămasă în urma vremii, îmi insuflă cea mai hotărîtă repulsiune. Iar cînd mă întîmplu înăuntru și-mi port privirile peste Cristoșii țintuiți pe cruce, fără de voie mă gîndesc încă la felul cum a schingiuit această religie sufletul omenesc. Crucea îmi apare atunci ca simbolul martiriului, la care barbaria acestei credințe a supus de-a lungul vremurilor natura omenească, în nenorocita închipuire, că-i pregătește prin aceasta fericirea în altă parte. Și în vreme ce privesc pierdut vreunul din chipurile răstignite, pare că în taină i-aș șopti astfel: „Tu, minte neguroasă și zvăpăiată, ce-ai putut tu înțelege din natura umană? Atît cît va înțelege din ea în orice timp un spirit mistic: nimic. Pentru tine ea a devenit fiara lăuntrică, a[le] cărei pofte ai dat omului în grijă să le zdrobească. De sus, din înaltul cerului, Dumnezeul tău conduce în persoană această operă de omor sufletesc".

*

Cel Etern îngăduie ca toate făpturile naturii să-l privească cu mîndrie în față; dar cînd făptura sa cea mai desăvîrșită, omul, își ridică fruntea în sus cu aceeași mîndrie, fața sa se posomorăște: aceasta e deșărtăciune. Și atunci omul își umple sufletul cu duhul pocăinței, pleacă fruntea cu umilință, aruncă cenușă pe cap, și în fața acestei strălucite dovezi de demnitate și desăvîrșire, sufletul celui etern se umple de mulțămire. Zadarnic te-ai întreba tu, muritor care n-ai darul de a înțelege tainele religiei și ale moralei, ce fel de desăvîrșire e aceea căreia nu-i e îngăduit să trăiască decît cu fruntea plecată: aceasta n-o știu decît credincioșii celui Etern. Tu trebuie să te mulțumești cu lămurirea, că pe cînd totul în natură e sublim cînd se înalță, omul e sublim cînd se umilește.

*

În clipele de fericire, omul trăiește ca *natură*: forțele sale lăuntrice ies din cîmpul lor mărginit și devin forțe ale naturii însăși. Și de aceea orice muritor poate deveni, în asemenea clipe, un erou sau un artist, căci el stă la înălțimea creatoare a Totului. Atunci se zemislesc idei mărețe, a căror îndeplinire cere munca unei vieți; atunci se făuresc planuri vaste, la a căror înfăptuire omul pornește cu siguranța neclintită a forțelor naturii. Starea de fericire o priveau grecii ca ceva dumnezeiesc, socotind că în ea stăpînește un zeu pe om. Ea e deci acea treaptă de desăvîrșire, de care cei vechi credeau numai pe zei destoinici; muritorilor nu li-e dat să o atingă, decît atunci cînd pogoară în ei un zeu.

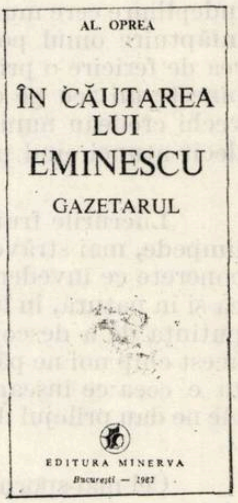
*

Lucrurile frumoase vădesc chipul de a fi al naturii într-un mod mai limpede, mai străveziu decît celelalte: natura se slujește de ele ca de pilde concrete ce învederează libertatea ei creatoare. Esența fiind în noi aceeași ca și în natură, în lucrurile frumoase ea iese limpede la iveală și redă astfel putința de a descoperi în ele, fără a ne da samă, ceva din noi înșine. În acest chip noi ne pătrundem de ele, trăim în ele, devenim una cu ele. Aceasta e ceea ce înseamnă, cînd spunem despre asemenea lucruri că ne plac; ele ne dau prilejul de a descoperi într-însele esența noastră sub formă curată.

*

Cel mai spornic izvor de fericire e priveliștea frumosului. Ea pătrunde natura omenească, o face să se curețe de ceea ce e trecător, spre a trăi sub forma ei eternă și infinită.

Dar dintre înfățișările frumosului, cea mai dătătoare de fericire e muzica. La orice prilej, de la cel mai trivial pînă la cel mai solemn, cînd omul cearcă să-și ridice natura la o stare de afirmare, ce se învecinează cu fericirea, muzica e nelipsită. Ea singură are neînvinsa putere, de a smulge pe om din marginile ființei sale, ori în ce stare sufletească s-ar găsi, spre a-l ridica acolo, unde se află fericirea. Și a fost desigur o vedere genială a a celui mai genial popor, ce a trăit vr-odată, de a da muzicii locul de cinste în educația tinerimii. El, poporul grec, singurul adevărat credincios al naturii, a pus temelia educației în muzică și gimnastică, îndoitul balsam întăritor pentru îndoita înfățișare, sufletească și fizică, a naturii omenești.



PENTRU UN ALT EMINESCU

ION DUR

Editarea critică și integrală a operei lui Eminescu constituie într-adevăr marea Restituire pentru spiritualitatea românească. Cît privește textele filosofice, social-politice și economice, ele ne dezvăluie — cum s-a observat încă de pe acum, odată publicate volumele IX, XIV și XI din *Opere — un alt gînditor* Eminescu. Dintre exegezele elaborate în ultima vreme, două ni se par semnificative în a impune această imagine : *În căutarea lui Eminescu gazetarul* (Edit. Minerva, 1983, 369 p.) de Al. Oprea și secțiunea consacrată sociologiei eminesciene din eseul lui Ilie Bădescu, *Sincronism european și cultură critică românească* (Edit. științifică și enciclopedică, 1984, 323 p.).

Sînt aproape doi ani de la apariția cărții lui Al. Oprea și constatăm cu surprindere totuși că ea nu a generat dialogul ideatic la care ne-am fi așteptat. Desigur că în cultură nu e, se va zice, niciodată prea tîrziu, cu toate că există, cum ne-au convins experiențele de pînă acum ale gîndirii, un timp al „coacerii" și „culesului" valorilor. Au apărut, e-adevărat, comentarii pe „marginea" opului, scrise, cele mai multe, cu entuziasm firesc și pe un, poate nu nejustificat, ton encomiastic. Cum s-a remarcat deja, cartea reunește studiile introductive la volumele IX și XIV din *Opere*, un *Dosar al gîndirii social-politice* (publicat mai întîi în revista „Luceafărul"), eseul *M. Eminescu și J.-J. Rousseau* și — în *Addenda* — un alt „dosar" referitor de data aceasta la *Perpessicius și mirajul ediției*

integrale eminesciene. Întrucît multe pagini de aici sînt re-publicate, am vrea să precizăm că textele au rămas aceleași, în afara unor trimiteri bibliografice (date sau eliminate), a unei scurte obiecții adresate lui Z. Ornea (v. subsolul de la p. 34) și a unor neînsemnate modificări în titluri.

Meritul fundamental al investigației lui Al. Oprea este „dezghețarea" apelor inerte strînse împrejurul publicisticii eminesciene și crearea unui „culoar" necesar pătrunderii acestui aisberg în locul ce i se cuvine în cultura românească. Cercetătorul a deschis cu fermitate „cazul" acestei opere filosofice, social-politice și economice (aflată, în cumpătul vremii de azi, pe mîini bune de editori) și — mai cu seamă sub raport social-politic și economic — a marcat astfel *începutul înțelegerii gînditorului* Eminescu. De altfel, cercetarea ca întreg a operei eminesciene ne face să credem, spune Al. Oprea, că sîntem într-un nou moment al receptării « fenomenului Eminescu ». Dacă pînă acum au fost elaborate mai mult *opinii* decît *judecăți*, a sosit timpul ca gîndirea social-politică și economică a poetului să fie cercetată cu documentele în mînă, să fie construite astfel *raționamente* care vizează ansamblul (și nu părțile izolate), *sinteza unei direcții de gîndire*. Iată de ce credem că există un fel de „ultimatum" dat acelora care fac exegeză stimulîndu-și imaginația în fața nu a textelor de bază, ci a unor interpretări (și acelea nu știu de pe ce și cum făcute), iată de ce și cartea lui Al. Oprea rostește urgentul îndemn de a se renunța pentru totdeauna la speculațiile sterile, la piruetele silogistice făcute pe un ton aparent apologetic dar în fond acuzativ-denigrator și minimalizator, de a se lăsa totodată la o parte maniera, și ea inadecvată, a improvizării în marginea unor *neștiute* texte sau a folosirii, și ea nejustificată, a afirmațiilor gazetarului drept *argumentum ab autoritate*. Demersul lui Al. Oprea ține seama de dialectica internă a operei lui Eminescu, de cercurile concentrice pe care evoluează gîndirea gazetarului în definirea sau nuanțarea unor concepte sau idei, în descifrarea unor aparente paradoxuri, care pot deruta nu numai pe cititorul neavizat ci și pe cercetătorul superficial. Sinteza și, prin urmare, examenul critic al publicisticii poetului nu pot fi făcute fără analiza raportului dintre *poziția teoretică* a gînditorului și *atitudinea practic-politică* a gazetarului. Co-respondența acestor planuri se impune, de îndată ce vrem să nu avem o imagine fragmentară și denaturată, căci între primul (plan) și cel de-al doilea există confirmări, infirmări sau contradicții. Al. Oprea începe aci discuția asupra *partinității* gazetăriei eminesciene, a „partizanatului" gînditorului (problemă abordată și de D. Vatamaniuc în „Lămuririle" ce însoțesc prima parte a publicisticii de la *Timpul*), chestiune care credem că trebuie să țină seama mai mult de raportul dialectic dintre partinitate și obiectivitate, precum și de faptul că articolele lui Eminescu nu țin de știință ca atare — cel mult pot avea caracter științific —, ci sînt *texte social-politice și economice*.

Națiune, stat, progres, evoluționism, tradiție, paseism, „pătura superpusă", „cestiunea țărănească", „legea compensației sociale", modul proteic al definirii formelor fără fond, atitudinea față de socialism și socialiști, xenofobia, falsul antisemitism sînt doar unele din nucleele în jurul cărora gravitează analiza exegetului. Lucrul poate cel mai dificil, dar cu atît mai necesar pentru o cercetare științifică, este, între altele, operația de *delimitare conceptuală* a unor noțiuni și categorii specifice publicisticii eminesciene. O investigație care se vrea profundă nu se poate sustrage fără riscul diletantismului de la conturarea dinamicii, a evoluției conceptelor în scrisul lui Eminescu. Operația este necesară înainte de toate pentru

faptul că poetul nu a fost „gînditor de profesie" (sintagmă ușor rebarbativă) încît să-și propună elaborarea vreunui sistem metafizic sau social-politic, cu toate că nu putem eluda existența, cum a încercat s-o dovedească cercetările lui M. Ciurdariu, unei *viziuni sistemice* (concrescută pe, să zicem, dezordinea sistematică a manuscriselor) pe care o detectăm cel puțin la nivel de intenționalitate (o simplă ipoteză : asceza lui Eminescu întru știință, trăită intens în ultima perioadă a vieții, însemna credem calea către *rostirea sa* filosofică, pe care de altfel unele texte ne-o confirmă). Oricum, Eminescu a avut o *concepție* filosofică asupra lumii și vieții, dar și una social-politică și economică asupra societății în general și a celei românești în particular.

Cum remarcă și Al. Oprea, gînditorul Eminescu nu poate să fie redat sieși în ceea ce are esențial și specific dacă nu e îndepărtată integral și pentru totdeauna falsa și anacronica imputație că nu a fost marxist. E o pretenție nu eronată, ci : *anistorică*. Ceea ce nu înseamnă însă că textele eminesciene nu trebuie să fie judecate prin raportare la materialism și dialectică. Dar grila aceasta e bine să fie folosită cu mare atenție, suplu și nuanțat, căci există riscul (și tentația) ca — pornind, de pildă, de la observația un pic entuziastă a lui Ibrăileanu cum că Eminescu a avut „momente de « socialism »" — să se ajungă la identificarea în opera gazetarului a unor „teze marxiste" sau la afirmația, poate confirmată istoric într-un anumit sens, că Eminescu a fost, la sfîrșitul veacului trecut, „stindardul socialiștilor" (v. *România literară*, 38/1983). Iată, bunăoară, o idee despre raportul dintre generație și istorie : „Dacă o generație poate avea un merit, e acela de a fi credincios aginte al istoriei, de a presta sarcinile impuse cu necesitate de locul pe care-l ocupă în lănțuirea timpilor" (v. *Opere*, IX, p. 99). Sau, în ms. 2259, printr-o frumoasă și memorabilă formulare ni se înfățișează osmoza mase populare-personalitate : „Domnilor, progresul omenirii nu zace adesea în mulțime geniilor săi — națiuni cu genii strălucite sînt adesea nefericite — ci în acele *personagii mute ale istoriei* cari lucrează neobosit, fără altă răsplată decît conștiința datoriei împlinite, în fine *progresul e în toți, nu în unul or în unii*" (*Idem*, p. 459, s.n.). Să le numim oare pe acestea „teze marxiste"? Noi le considerăm teze *în spirit marxist* (cu toate că nu prea înțeleg de ce trebuie acordat neapărat *acest* „certificat de calitate"), ceea ce e, să recunoaștem, altceva.

Credem că există în unele argumente ale cărții o mare identificare cu poziția ideatică susținută cîndva de autorul *Spiritului critic în cultura românească*. Exegetul acceptă, de exemplu, unele dintre coordonatele raportului dintre poet și „Junimea" (e drept, cu noutatea — sesizată în alt fel și de alții — unor determinări dinspre Eminescu spre junimiști), etapizarea concepției social-politice, judecățile despre sociologia eminesciană, îi dă dreptate criticului cînd afirmă că în fapt gazetarul de la *Timpul* „a fost întotdeauna împotriva formelor nouă", iar dacă „le-a admis și le-a apărat", cînd era la organul conservatorilor, „a făcut-o din motive de tactică ale partidului pe care-l reprezintă". E-adevărat că Al. Oprea nuanțează și „corectează" într-un fel aceste aserțiuni — de altfel trebuie să spunem că sînt supuse „revizuirii" și alte idei sau teze care aparțin unor autori acreditați de cititorul de bună-credință —, dar tot așa de adevărat este că, uneori, demonstrația, care vrea să afle adevărul situat așa-zicînd „la mijloc" (adică între extreme), rămîne cumva la răscrucea ideilor, făcînd loc unor ușoare oscilări sau ambiguități derutante.

În jurul atitudinii lui Eminescu față de progres s-a discutat destul de mult, însă de puține ori cu folos. Exegeții au legat mai totdeauna progresul de modul în care poetul a înțeles evoluționismul. Dincolo de sau mai degrabă dincoace de înțelegerea la nivel metafizic a progresului, cred că e nevoie să disociem, mai întîi, între concepția gînditorului asupra progresului *în cultură* și cea referitoare la progresul *social*, distincție pe care nu o aprofundăm, deocamdată, aici. În schimb vom sublinia că întîlnim în ms. 2255, f. 360, o propoziție care parcă rezumă un întins capitol dintr-un tratat despre dezvoltare : „Progresul — zvîrcolirea tangentei în spirală". Primul cuvînt e subliniat de două ori, cel din urmă — de șase. Nu este, desigur, unica afirmație de acest fel, dar ni se pare esențială pentru poziția eminesciană. Există în textele gînditorului un triptic a cărui dialectică intimă descifrează mecanismul activ al dezvoltării la Eminescu : *progres, tradiție* și *salt*. S-a vorbit astfel de faptul că gazetarul elaborează o teorie a dezvoltării organice, a evoluției naturale, ceea ce ar însemna o înțelegere nu așa de reală și de modernă a progresului. Mai mult, Al. Oprea sesizează o „eroare" (era să scriem oroare) de natură gnoseologică și anume : „neînțelegerea caracterului dialectic al saltului, conceperea lui doar ca o formă de ruptură, nu și de creare a unei noi calități" (parcă răzbate aici ceva din acuza aceea cu marxismul...). Eminescu (cel care în tinerețe constată că : „Lipsa de continuitate în dezvoltare — de aceea fragmentarism în producere", ms. 2285) era într-adevăr pentru o *dezvoltare organică*, dar în care să existe și *„saltul" lent* (deci : fără ruptură) ca o trecere naturală, firească, ca o „continuitate treptată", graduală, care, *„conservînd pe de-o parte, adăugînd pe de alta"* (s.n.), să însemne evoluție progresivă, *ascendentă*. Poetul intuiește dialectica dezvoltării. Iată de ce ne exprimăm rezerva în raport cu opinia că, vorbind de evoluție, Eminescu punea accentul nu „pe trecerea de la o stare veche la alta nouă, fie ea și treptată, ci de fapt pe păstrarea, atît cît istoricește e posibil, a stării trecute". De aici acreditarea indirectă a lui Lovinescu : „Eminescu nu este atît evoluționist, cît tradiționalist". Dar, repetăm, Eminescu spune că : „Adevăratul progres nu se poate opera decît conservînd pe de-o parte, *adăugînd pe de alta*", el, progresul, fiind o *„legătură* naturală *între trecut* și viitor"(s.n.). Să sugereze oare aici poetul că accentul cade pe păstrarea stării trecute? Neîndoielnic, saltul acceptat de Eminescu nu e cel teoretizat de materialismul dialectic, dar el nu exclude dialectica (e în marginile ei adevărate : „Progresul — zvîrcolirea tangentei în spirală"), ci doar trecerile violente, revoluția. Iar cînd gazetarul respinge saltul („Cine-și închipuiește a putea progresa prin salturi nu face alta decît a da înapoi"), nu dădea dovadă de misoneism, nu respingea progresul, ci avea în vedere *saltul peste cîteva etape* (adică introducerea ilegitimă a formelor fără fond), care poate fi, e drept, „devastare" și nu progres „gata în două ceasuri", cum se exprima poetul în legătură cu transplantarea tale quale a formelor din Apus. Vom înțelege însă mai bine natura progresului la Eminescu dacă vom acorda rolul cuvenit *tradiției*. Fără a intra aici în detalii, vom spune, în consens cu afirmațiile făcute în alt context (v. „Transilvania", nr. 9/83, nr. 6/84 și „Ramuri", nr. 1/1984), că tradiția este, pentru Eminescu, o dimensiune a specificului național, iar dacă e receptată, vorbim de tradiție, prin grila esteticului și nu a ideologicului, în ea transpare, spre a folosi judecata teoretică a unui critic literar, *„dinamica* specific națională a *valorilor active ale trecutului"* (s.n.). Tradiția are, spune poetul,

funcție de control și de „element modelator" (mai ales în raport cu formele introduse din exterior), dar ea are totodată deopotrivă rol formativ și modelator pentru creație (tradiționalismul trebuie, iată, revizuit, el fiind de altfel bine intuit de Călinescu ca fiind o „lege de evoluție a culturii", „doctrina progresului în marginile adevărului").

Concepția lui Eminescu despre stat rămîne deschisă sintezelor pertinente. Cu toate dezbaterile de pînă acum, avem aproximări generale, colaje de citate, unele filiații bibliografice, dar o teorie comprehensivă a statului la Eminescu nu avem încă. Între poet și Hegel, în problema definirii statului, cred că e mai îndată o deosebire de formă și nu de fond. Situat undeva între raționalism și școala istorică (opțiunile gînditorului îndreptîndu-se mai mult spre aceasta din urmă), el depășește se pare teoria contractului social și elaborează o concepție asupra statului, bazîndu-se pe o fenomenologie a vieții și a istoriei, făcînd astfel din faptele vieții social-politice un veritabil *Grund*. Se cuvine să analizăm însă mai profund dacă „statul eminescian nu semnifică altceva decît idealizarea unui stat răzeșesc"(Al. Oprea), sau dacă poetul nu distinge de fapt „funcțiile reale ale statului feudal asupra căruia proiectează o viziune răzească" (v. polemica din articolul lui D. Hurezeanu, în „Revista de istorie", 2/1982, p. 329). Sînt însă și aspecte care ni se conturează mai clar : statul e chemat să mențină *echilibrul* între trecut și prezent, între colectivitate și individ, între trebuințe și posibilitățile de satisfacere a lor, ceea ce ar duce la o armonie a intereselor, a raporturilor dintre indivizi și clasele sociale.

Dense și incitante sînt și paginile pe care Al. Oprea le consacră „biografiei intelectuale" a *gînditorului* Eminescu. Interesează în mod deosebit raportul cu știința și filosofia de aiurea (ne întrebăm însă, fie și numai retoric, dacă puteau concluziile filosofiei lui Schopenhauer — o metafizică, se știe, *subiectivistă*, iar autorul ei un adversar categoric al idealismului absolut — să-l ducă pe Eminescu în aceeași direcție cu *Prelegerile de filosofie a istoriei*), apoi asceza poetului întru cultura indiană.

Cartea lui Al. Oprea despre Eminescu — Gazetarul și-a propus, cum spune autorul însuși, „să valorifice materialul proiectat în conștiința publică de ultimele realizări editoriale", să fie „un prolog" al dezbaterilor care vor dezvălui, sîntem siguri, „un nou Eminescu".

*

Tot pentru *un alt gînditor* Eminescu pledează și eseul lui Ilie Bădescu, *Sincronism european și cultură critică românească*, îndeosebi prin secțiunea care investighează publicistica eminesciană (v. passim și pp. 225—314). Din cîte cunoaștem, este primul studiu temeinic elaborat asupra *viziunii sociologice* a celui ce a scris *Împărat și proletar*. Cu ambiția unei mari originalități a ideilor ce structurează volumul, polemizînd deschis sau subtextual, bazat pe un bogat și actual *(up-to-date)* material bibliografic (care unui spirit neobișnuit cu densitatea ideatică a științei, unul care ar cere „știință pentru toți" sau ceva sociologie în formă populară, îi poate părea folosit ușor didactic și pîndit oarecum de redundanță, alteori invocat, să zicem, încifrat, prea mult preluat în „zicerea" sursei), temerar prin amplitudinea și dificultatea problematicii abordate, prin viziunea sociologică și axiologică pe care vrea s-o impună asupra culturii noastre din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, opul, în ansamblu, nu putea să nu dea naștere la reacții dintre cele mai diferite. Rîndurile noastre sînt dezavantajate

întrucîtva de faptul că despre carte s-au cam rostit pînă acum, prin recenziile și cronicile apărute, judecăți esențiale; autorul însuși a fost pus în postura de critic al propriei creații prin cîteva intervenții publicistice fie generate de deturnarea unor idei ale cercetării sale (cum a procedat cronicarul *en titre* al „României literare"; v. nr. 50/1984), fie prilejuite de inspirata dezbatere a cărții organizată de revista „Luceafărul" (v. nr. 43/1984), cadru în care am fi dorit însă ca, pe lîngă adeziunea plenară la modernitatea și adîncimea gîndirii lui Eminescu, să fi fost mai fidel și mai profund dezbătute sau „provocate" — cu exigență științifică și nu printr-un acord declarativ — „ideile-forță", „ideile-ghid" și „nodurile" nevralgice ale *textului* eminescian ca atare, cunoscut îndeajuns de cîțiva dintre cei prezenți la colocviu, întrucît au lucrat și lucrează, ca editori, în „abatajele" manuscriselor, a operei social-politice și economice a poetului.

Ideea unui Eminescu drept *fondatorul sociologiei românești*, mai exact: *întemeietorul sociologiei periferializării* (ceea ce nu e totuna cu sociologia materialist-dialectică), nu poate fi acceptată, desigur, decît în urma unui dialog științific, care nu trebuie să ne mire dacă are la un moment dat fizionomia unor dezbateri contradictorii (cerute poate chiar de acest dialog). De altfel trebuie să spunem că dacă unele aserțiuni ale cercetătorului se impun fără obiecții, în schimb există concluzii care sînt de natură să incite și să contrarieze, fără ca aceasta să însemne supralicitare, limită pe care, din păcate, au început s-o atingă unele studii eminesciene (v. unele idei din *Eminescu*, *Dialectica stilului* de Th. Codreanu și *Creativitate și ideal* de D. Tiutiuca). Receptînd „sociologia practică" a lui Eminescu — mai ales dacă o *identificăm* prin intermediul unui modern mănunchi de concepte pe care le „mulăm" pe textul eminescian — nu trebuie să ignorăm faptul că poetul-și-gazetarul nu a urmărit expres elaborarea unui sistem sociologic, formularea intenționată de teze sau idei sociologice. Element deloc insurmontabil pentru ca dimensiunea sociologică a gîndirii social-politice și economice a gazetarului nostru „nepereche" să-și găsească în tînărul (totuși) sociolog Ilie Bădescu un interpret instruit și inteligent, ferit de pre-judecăți și puseuri dogmatice, cu o mare putere de sinteză și cu un apreciabil simț al modernității axiologice. Situarea con-textuală (națională și europeană) a lui Eminescu e, prin forța argumentelor invocate, superioară tuturor elaborărilor de pînă acum. El ilustrează, constată I. Bădescu, avangarda capacității creatoare, critice a culturii românești („Odată cu Eminescu începe, *avant la lettre*, *seria culturii critice* în Europa", iar „*temele gîndirii*" lui „prefigurează o nouă serie de conduite sociale pentru omul european") într-un spațiu spiritual cum este cel al Europei de răsărit, matcă unde gazetarul de la *Timpul* poate fi considerat întemeietorul *sociologiei critice* a „trendului istoric al periferializării Europei răsăritene" (dar *numai* al acestei sociologii). Tot în „orizontul sociologic" al teoriei eminesciene cercetătorul aduce, prin chiar analiza sociologiei poetului (ne-am întrebat însă de ce nu e invocată — pentru a defini mai „exact" ce e sociologia pentru Eminescu — și o altă propoziție aflată în manuscrise), o matură contribuție la descifrarea și a altor elemente care formează Grundul concepției sale social-politice și economice. Cu un aparat conceptual, cum spuneam deja, modern și funcțional (autorul încercînd să impună, și credem că va izbîndi pînă la urmă, un *mod românesc* de a „face" sociologie), apt de o „cunoaștere spornică",

Ilie Bădescu răstoarnă și revizuiește judecățile eronate făcute prin aplicarea unei false grile ideologiei publicistice eminesciene, refuzînd astfel orice altă autoritate în afara celei a adevărului obiectiv, pe care-l obține printr-o „lectură" sociologico-istorică și dialectică a *textului* de bază (și nu a unor meta-texte), investigație care nu este exclus să fie reluată sau refăcută parțial după încheierea editării critice și integrale a publicisticii de la „Timpul". Ne este dată însă de pe acum, pe baza unor concepte sociologice operaționale, o analiză pertinentă, străină de arguție și conjectură, a teoriei predominării, a ceea ce înseamnă la Eminescu „pătura superpusă" sau „xenocrația" : originea și compoziția ei (ca parte a burgheziei), rolul nefast al conduitei sociale a acesteia în „surparea" economiei, în degringolada societății românești spre „periferia" Europei, modul cum utilizează profitul pentru „consumul de lux" și „speculațiile puterii" (discursul lui Eminescu avînd „în principal caracter sociologic și numai în secundar un caracter etnologic"). „*Reacția lui Eminescu*", explică exegetul, a fost favorizată de faptul că, în țările române, „n-au putut apărea conduite sociale *de localizare a capitalului* primitiv" (s.n.). Consecințele : acțiunea acestui capital a însemnat nebănuite „efecte prădalnice". Concluzia lui I. Bădescu e persuasivă : teza xenocrației nu poate fi interpretată naționalist, etnicist („xenocrația este o clasă socială nu o categorie etnică"), ci prin prisma teoriei despre clasele sociale și raporturile de clasă. Punct în care ajunge și Al. Oprea, însă cu alte argumente. Sociologiei eminesciene îi mai sînt specifice : cercetarea relației dintre uzură și societate („practica uzurieră" l-a iritat mult pe redactorul-șef de la „Timpul") ; formularea a „două dintre tezele de serie mondială ale sociologiei critice : a) teza dezvoltării subdezvoltării și a lumpenburgheziei" și b) „teza « partidului politic — companie de exploatare »", ultima fiind întîlnită mai tîrziu la sociologii americani W. Mills și W. Gouldner ; subtile ipoteze avansează cercetătorul asupra legii compensației sociale (fundamentală pentru *gîndirea* social-politică eminesciană, pentru detectarea sensului intim al „xenocrației" și al tezei „selecției sociale negative"), asupra paseismului, a strategiei dezvoltării economice a României de atunci, e făcută apoi distincția dintre civilizație și „semibarbarie", se încearcă dezvăluirea semnificației evoluționismului, a dezvoltării organice (perspectiva sociologică nu e însă îndeajuns de lămuritoare pentru *esența* acestui mecanism, care presupune cunoașterea și a poziției *metafizice* a gînditorului). Sociologul Mihai Eminescu reprezintă, în viziunea lui I. Bădescu, momentul de sinteză al culturii române moderne (idee cunoscută nouă mai de mult), întemeietorul culturii noastre critice.

Fără a căuta să vedem dacă e cumva protocronic (chiar în sensul de „preponderență axiologică") sau protomarxist, fără să aibă nevoie de ton laudativ sau de eufemisme, de concesii, ci numai de „oxigenul" adevărului, Eminescu e, prin opera sa filosofică, social-politică și economică, un *gînditor* și astăzi profund și modern. Iar pentru a fi toată moartea liniștit, e nevoie să-i satisfacem dorința testamentară din finalul celebrei *Odă în metru antic* : să-l redăm sieși, pe El, cel real și necontrafăcut. Căci asta înseamnă — pentru noi, românii — o mai profundă cunoaștere de sine. Dacă Eminescu a avut nevoie de cultură pentru a se cunoaște pe sine, cultura română a avut nevoie, pentru același lucru, de Eminescu, de geniul lui „nepereche". În El S-a Întrupat Ideea Românească.

SINCRONIZAREA CULTURII ROMÂNEȘTI CU CEA EUROPEANĂ ÎN SECOLUL TRECUT

C. CUCIUC

Perspectiva tradițională de studiere a societății românești a făcut eforturi uriașe să identifice în istoria poporului nostru forme, etape de dezvoltare și moduri de manifestare caracteristice altor țări, mai ales celor dezvoltate din Europa apuseană. Și, în timp ce au fost relevate cu grijă chiar și cele mai neînsemnate aspecte care dovedeau integrarea noastră în sfera lumii civilizate, erau neglijate unele trăsături fundamentale, specifice, ale trăiniciei și originalității poporului nostru. Se pierdea din vedere că „România se sincroniza cu epoca modernă prin mișcarea propriilor sale structuri sociale, naționale, mentale și culturale. Sincronizarea cu Occidentul a fost opera mișcării sociale interne și nu a influențelor ideologice occidentale".

Modul tradițional de cercetare și explicare a societății românești, prin munca titanică de adunare a informațiilor și interpretare a fenomenelor, a reușit să redea o imagine clară a dezvoltării neîntrerupte a poporului nostru. Pe baza acestei tradiții științifice, cercetările actuale încearcă să aprofundeze, să pătrundă mai intim în dialectica progresului istoric, reliefînd formele concrete în care noul, sincronizarea în ansamblul civilizației europene se realizează prin moduri specifice, depășind decalajele, mentalitățile și structurile învechite. Studiul lui Ilie Bădescu *Sincronism european și cultură critică românească* este în acest sens un demers profund și temerar, reprezentînd totodată și o însemnată contribuție la efortul larg întreprins în ultimele trei decenii pentru elaborarea unei teorii generale a modernizării sociale. Interesul autorului se oprește asupra societății românești din secolul trecut, societate care făcea eforturi mari pe drumul modernizării. În cadrul acestui proces Ilie Bădescu sesizează decalajul dintre dezvoltarea economică și cultura creată în diferitele momente ale istoriei noastre. În timp ce economia devenise domeniul de funcționare al unui „capitalism periferial", prădalnic și extravertit, bazat pe furtul plusprodusului și drenarea lui spre exterior, în România se formează o cultură eroică și apoi una dintre primele culturi critice din Europa.

Constituind un model original de explicare a dezvoltării societății românești pe o lungă perioadă de timp, model opus imaginii occidentalocentriste, studiul lui Ilie Bădescu lărgește sfera teoriilor actuale ale modernizării sociale, deplasează aria acestor teorii de la țările recent eliberate, în curs de dezvoltare, spre perioade mai vechi din istoria unor țări est-europene. Teoriile modernizării s-au afirmat după al doilea război mondial, în condițiile în care pe harta lumii apar numeroase popoare și state, fiecare cu specificul, originalitatea și particularitățile sale. Încercarea de explicare a noilor societăți pe baza modelului „clasic" a eșuat. În locul vechiului model considerat formalist și occidentalo-centrist, au fost elaborate numeroase teorii noi, pe baza faptelor concrete, au fost construite noi structuri explicative, chiar un nou sistem conceptual. Ilie Bădescu se apropie de aceste teorii atît prin perspectiva abordării, precum și prin efortul de a

elabora o nouă schemă explicativă, chiar prin racordarea la un nou sistem conceptual.

Modernizarea României n-a urmat în secolul trecut ritmul „normal" al dezvoltării statelor capitaliste occidentale, deși a fost puternic influențată de imperiile vecine și apoi de metropolele europene, fiind o „suburbie", o „periferie" a acestora. Situația de „periferie" fusese considerată pînă acum o stare netipică, nesemnificativă. Concentrîndu-și atenția asupra periferialismului, Bădescu introduce în teoriile modernizării un concept util și bogat în semnificații. În cazul țării noastre, rolul „periferiei" este de a furniza centrului materii prime și agricole, o consecință a periferializării fiind utilizarea profitului în scopuri neproductive (lux, speculațiile puterii), fără a fi localizat și economisit în vederea dezvoltării economiei proprii.

În sincronizarea istoriei noastre cu Europa occidentală, apar astfel cîteva perioade distincte. În secolul al XVII-lea este o sincronizare deplină, în secolul al XVIII-lea se produce ruptura de „trendul occidental". Principatele intrînd în interregnul fanariot, după care trec din suburbia imperiului în suburbia metropolei.

Există însă un domeniu al vieții sociale care s-a sustras acestui „trend" : cultura, în tot secolul XIX „asistăm la un sincronism al culturii românești cu marile tendințe ale culturii europene". În teoriile modernizării fusese sesizat frecvent clivajul care apare în procesul dezvoltării între unele subsisteme ale vieții sociale. Bădescu înțelege însă că dezvoltarea inegală a diferitelor sectoare, în acest caz, reprezintă o sursă a progresului întregului sistem și nu a stagnării sale. Cultura românească a străbătut într-o jumătate de secol etapele pe care cultura Occidentului le-a parcurs în patru secole. Autorul adîncește cu acest prilej cercetarea concretă a raporturilor dintre economie și cultură, depășind simplul determinism, punînd accent pe rolul activ al culturii în viața întregului sistem social. „Sarcina lucrării noastre va fi aceea de a citi în documentele parcimonios selectate elementele paradigmei culturale moderne clădită în aria noastră de creatorii « culturii eroice » și ai « culturii critice »".

Pentru înțelegerea profilului culturii în diferitele sale forme și etape concrete de dezvoltare se recurge la o interesantă analiză a unor personalități proeminente. Astfel, spre exemplu, C. Conachi este o personalitate aglutinantă (negustor de bani și poet al iatacului), care corespunde perioadei de interregn, T. Diamant este făuritorul de proiecte, I. H. Rădulescu este „ omul deplin al culturii eroice", iar Eminescu sociologul „exploatării parazitare". Cultura critică, dezvoltată în cea de a doua jumătate a secolului trecut, este răspunsul specific românesc la solicitările istoriei, și exprimă tendința, manifestată prin cultură, de a scoate România din starea de „periferie" a metropolei, este un program național de mobilizare a societății noastre pe o cale proprie de evoluție.

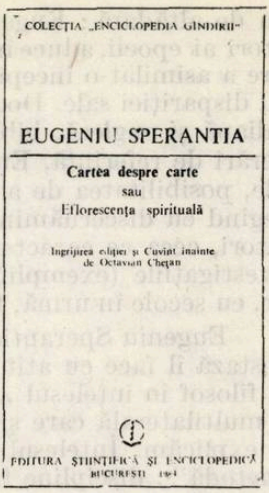
Studiul lui Ilie Bădescu este departe de a fi epuizat analiza societății românești în toate planurile pe care le aduce în atenție, asupra unora dintre ele exprimînd doar considerații abstracte sau simple aluzii și analogii. Optica inedită din care privește istoria țării noastre, deschide însă drumul unor viitoare dezbateri extrem de utile.

În obiectiv:

EUGENIU SPERANTIA

CARTEA DESPRE CARTE

BUCUREȘTI, EDIT. ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1984, 144 p.



CARTEA ȘI CONDIȚIA CULTURALĂ A OMULUI

VICTOR SĂHLEANU

Prin grija lui Octavian Cheţan, Editura ştiinţifică şi enciclopedică şi-a inaugurat o nouă colecţie (intitulată inspirat *Enciclopedia gîndirii*) cu o consistentă secţiune dintr-o operă postumă a lui Eugeniu Sperantia : *Cartea despre carte*. Ea apare (în 1984) la aproape o sută de ani de la naşterea gînditorului român enciclopedic, care a fost autorul acestei lucrări, la doisprezece ani de la moartea sa. Luînd în considerare faptul că lucrarea a început să fie elaborată mult mai devreme (în deceniile '30—'40, după toate probabilităţile), s-ar putea ridica îndoieli privind aportul de „nou" pe care ar fi în stare să-l mai aducă. Subliniem din capul locului că tipărirea (chiar fragmentară, deocamdată) este binevenită din multe puncte de vedere, actualitatea unor probleme dezbătute în paginile respective fiind limpede. Poate chiar că vremurile de azi ne sensibilizează la asemenea probleme; nu s-a declarat în ultimele decenii, de atîtea ori, că radioul, cinematograful, televiziunea vor provoca o cădere în desuetudine a cărţii şi că informatica electronică va ajuta şi ea la involuţia „galaxiei Gutenberg"? Pe de altă parte, evoluţia culturii de masă ca şi perfecţionarea uneltelor de producţie împing în atenţia de prim-plan a psihologilor, problemele creativităţii (şi la noi în ţară ele sînt studiate intensiv şi au dus la lucrări analitice şi de sinteză, publicate de Al. Roşca, P. Popescu-Neveanu, N. Bejat, L. Ţopa, N. Rocco, I. Moraru etc.) : secţiunea editată din *Cartea despre carte* se referă în special la elaborarea unei cărţi. Mai departe, torentul informativ din actualitate este atît de abundent şi de impetuos, încît contribuţiile mai vechi din domeniu sînt progresiv trecute cu vederea, chiar uitate, indiferent dacă elementele lor sînt preţioase sau nu, dacă au fost puse în valoare sau nu, dacă au fost depăşite sau dimpotrivă. Un citat din *Cartea despre carte*, după Fr. Bacon, merită să fie transcris aici : „« cărţile. . . ca nişte corăbii, traversează vastele mări ale vremurilor şi fac ca epocile cele mai îndepărtate să se împărtăşească din înţelepciunea, din luminile şi descoperirile celorlalte »" (p. 34). La viteza de desfăşurare a istoriei din zilele noastre, un secol „echivalează" cu un mile-

niu de altădată : Eugeniu Sperantia, ca unul dintre cei mai eruditi gînditori ai epocii, aduce în scrierile sale ecoul bine recepționat al culturii pe care a asimilat-o începînd cu sfîrșitul secolului al XIX-lea și pînă în pragul dispariției sale. Documentîndu-se curent în limbile franceză, germană, italiană și engleză, bibliofil pasionat, posesor al unei ample biblioteci cu lucrări de referință, Eugeniu Sperantia ne oferă, în oricare dintre operele sale, posibilitatea de a face un „tur de orizont" al problemelor prezentate, alegînd cu discernămînt dar și cu adecvată înțelegere a unei armate de autori, ceea ce caracteriza spiritul fiecărei epoci. În *Cartea despre carte*, investigațiile (exemplificatoare !) de arheologie spirituală se urcă, uimitor, cu secole în urmă, fără a se pierde exactitatea vreunui detaliu.

Eugeniu Sperantia a fost un cărturar autor de multe cărți și această ipostază îl face cu atît mai competent în dezvoltarea subiectului. A fost un filosof în înțelesul „tradițional" al cuvîntului — ceea ce explică opera sa multilaterală care și-ar fi găsit o încununare în *Cartea despre carte*. Să ne explicăm. Înțelesul „tradițional" este unul didactico-academic și de „metodă" : discipline filosofice erau considerate cele grupate în universități, la facultățile de filosofie, instrumentul de lucru principal (și chiar exclusiv) fiind gîndirea teoretică. Psihologia, pedagogia, sociologia, teoria cunoașterii, logica, metafizica, etica, istoria filosofiei, filosofia culturii etc. erau grupate împreună și oferite, spre studiere, celor cu anumite înclinații și capacități mentale. Relativ recent, psihologia sau sociologia s-au desprins, didactic și metodologic, din simbioza cu alte discipline : psihologia a devenit în mare măsură experimentală (sau și neurofiziologică, clinică etc.). sociologia s-a „mutat" pe teren și a devenit militantă etc. E. Sperantia a rămas gînditorul interesat de aproape toate disciplinele pe care le-a studiat la Universitatea din București ; a gîndit profund și documentat nu numai ca psiholog, pedagog, sociolog, epistemolog, logician, estetician etc. dar a avut ocazia (mai rară, pentru un profesionist al filosofiei) de a adînci și ramuri „neclasice" ca filosofia dreptului sau a religiei. La vîrsta la care un Kant construia cele trei *Critici* ale sale, E. Sperantia s-a decis la o vastă sinteză de Filosofia istoriei și a culturii.

Să nu uităm că autorul *Cărții despre carte* a meditat și a scris filosofic de-a lungul a șase decenii și că a început prin a încerca să lămurească originile și semnificația *biologică* a gîndirii umane (*Aprioriismul pragmatic*, 1912). Sinteza avea să scoată în evidență specificul cultural și spiritual al istoriei și al fenomenului uman, ținînd seama de principalele poziții teoretice cucerite de autor de-a lungul deceniilor. Activitatea *necesară* oricărui ostenitor în antropologia filosofică, „imprăștierea" autorului în atîtea domenii de cercetare teoretică a fost ocazionată, și favorizată, dar nu determinată de obligațiile sale didactice : se vădește o justificată interdisciplinaritate în oricare abordare pe care a încercat-o (încă un argument pentru actualitatea felului său de a gîndi). Dacă, la debutul investigațiilor sale, i s-a părut obligatorie conectarea psihologiei cu biologia într-o viziune evoluționistă (gîndirea în slujba motricității adaptative, apărută și dezvoltată prin procesul „intercedenței" și al amînării reacțiilor), ulterior aceeași conectare a crezut-o îndreptățită prin aceea că psihismul este o formă de manifestare *per excellentiam* a viului ; în sfîrșit (în *Système de Métaphysique*, 1943) a pledat pentru deosebita semnificație ontologică a universului vieții. Nu greșim văzînd în Eugen Sperantia pe cel mai temeinic teoretician al biologiei din știința și din filosofia românească (vom reveni cu alt prilej).

Comentariile noastre de pînă acum vor ajuta la o mai bună receptare a „sensului" și a intențiilor pe care le are *Cartea despre carte*. Atenția dată psihologiei actului de creație (inclusiv elaborarea) îl exprimă pe discipolul lui C. Rădulescu-Motru ; sublinierea factorilor sociali, dar într-un chip personal (definind societatea umană ca pe o meta-viață axată pe comuniunea și pe circulația de valori) ne amintește de gîndirea autorului *Introducerii în sociologie*, apărută în două ediții (a doua, în 1944) ; valoarea este privită — de psihologul E. Sperantia — ca un „act de convergență vitală" (cum susținuse în 1942) ; distincția între *conceptul* și *ideea* de carte este împrumutată din filosofia juridică etc. O bună parte din secțiunea tipărită acum dezbate unele analogii între procesele biologice propriu-zise și fenomenele întîlnite în „viața" cărții : se vorbește despre embriologia, ontogenia și despre filogeneza cărții, despre „ereditate" și despre imitație etc. — scoțîndu-se în evidență și disanalogiile. Poate că cea mai importantă dintre disanalogii se referă la *influențe*, E. Sperantia arătînd complexitatea de origină a materialelor ce constituie specificul intelectual al unei cărți. (În paranteză, remarcăm interesantele, chiar captivantele pagini privitoare la descendența și genealogia unor subiecte tratate sau ale unor personaje literare, p. 75 ș. u.). Prin analogie se introduc și termenii (din biologia eredității) de dominanță și recesivitate, folosiți în alte contexte filosofice (ulterior ?) și de către Mircea Florian (cf. *Recesivitatea ca structură a lumii*, Edit. Minerva 1983). (Am observat cu alt prilej și „incidențele biologice și antropologice" în opera lui E. Lovinescu). Credem că lui E. Sperantia i se potrivește deplin citatul de la p. 74. „Originalitatea unui autor, departe de a suferi, se afirmă și se întărește în măsura în care primește tot mai multe influențe. Prin ele se pronunță, din ele se selectează tot ce convine mai deplin spiritului și personalității sale. Numai astfel se ivesc prilejuri cît mai multe de a pune în relație idei care încă nu se întîlniseră între ele și de a crea, deci, sinteze neașteptate". Trilogia din care face parte *Cartea despre carte* urma să propună astfel de sinteze : din ea au apărut mai întîi (dar nu s-a difuzat decît în parte) *Resorturile psihologice ale evoluției umane* ; apare acum (fragmentar) și *Cartea despre carte* ; lucrarea mediană, tratînd despre *Filosofia muncii*, sperăm să poată fi tipărită și ea, în curînd. O asemenea speranță nu este motivată numai de respectul pentru memoria unui gînditor de forță, insuficient cunoscut și apreciat, ci mai ales de faptul că modul de abordare și de rezolvare a problemelor care-i este propriu reprezintă contribuții de adevărat tezaur.

După cum precizează O. Chețan în studiul său introductiv, manuscrisul *Cărții despre carte* cuprinde trei părți : 1) teoria expresiei ; 2) cartea (esența, geneza, evoluția) ; 3) cultura. Din cele 23 capitole, s-au publicat în volumul recenzat numai capitolele 9—14. Încă în *Resorturile psihologice ale evoluției umane*, E. Sperantia schițase ideile de bază ale *Cărții*. Cartea (în înțelesul ideal al termenului) este privită ca „un cuvînt uriaș, de uriaș răsunet", ca o dezvoltare organică, amplă și polivalentă a cuvîntului, a cuvîntului care vehiculează în societate viața interspirituală. Se îndreptățește astfel preambulul (larg) al lucrării, ca o teorie a expresiei (și nu este nevoie să mai insistăm că, în acest preambul, *esteticianul* E. Sperantia se găsea la el acasă). Pe de altă parte, resorturile psihologice în construcția cărții (capitolul IV din ediția prezentă) sînt aceleași cu care ne familiarizase lucrarea de filosofia (sau psihologia ? sau axiologia ?) istoriei : voința de a te desprinde de actualul imediat pentru o muncă ce țintește perenul și universalul ; axiotropismul sub diverse forme (voința de a poseda,

de a genera, de a răspîndi valori ; voința de *a fi valoare* și de a fi considerat ca atare). (Conceptul de axiotropism l-am folosit și noi, adoptîndu-l, în 1967, cînd ne-am ocupat de *Etica cercetării științifice*, într-un volum special. O „calitate" a *Cărții despre carte* este faptul de a cuprinde în sfera noțiunii atît cartea literară, cît și pe cea filosofică sau pe cea științifică aducătoare de noi „viziuni"). Capitolul V, intitulat *Drama înfăptuirii*, reia unele idei întîlnite în opera estetică de bază a autorului, *„Papillons" de Schumann* (1934, 1971) : „orice carte este, întrucîtva, o naraţiune — reproduce pentru ochii cititorului desfășurarea epică a unei lupte" (p. 132), de *exemplu* luptă pentru unele idei și împotriva altora. Dar „drama înfăptuirii" nu se rezumă la această dramatică prezentare a unui conflict de valori ; în contextul secțiunii publicate, care are în focar procesul de creație, ea este „lupta cu sine însuși" și cu dificultăți de tot felul, lupta din efortul coeator : „uneori triumf pentru omenire, iar pentru autor — numai suferință" (p. 135). Ultima pagină ne apare ca o dramatică replică a autorului, la investigațiile cu care a debutat în filosofie și care (cum reaminteam) urmăreau geneza psihismului uman din adaptabilitatea animală : „eul" are o „voință de eternitate" care este subordonată condiției axiologice, în timp ce instinctul „conservării cu orice preț" aparține numai vieții organice, ca o variantă a principiului inerției (p. 143).

Încheindu-și trilogia de filosofie a *Omului, ca ființă istorică*, printr-o carte închinată cărții (iar termenul de „închinare" este utilizat aici și într-un înțeles mai direct, deoarece cartea cuprinde pagini de laudă a cărții iar „cultul cărții" constituie o cale de a defini „ideea de carte" sau „cartea ideală" (p. 33 ș. u.), E. Sperantia vrea să susțină încă o dată importanța cărții ca factor al istoriei (sociale, economice, politice, științifice, artistice etc). Teza este atît de lesne de înțeles și de acceptat încît, probabil, *tocmai de aceea* sînt foarte rare „cărțile despre cărți". La zeci de mii (sau sute de mii ?) de titluri tipărite în românește, „cărțile despre cărți" se pot număra pe degete. Nu este de prisos ca, spre rîndurile ultime ale sumarei noastre recenzii, să situăm *Cartea despre carte* în familia relativ săracă a acestor cărți. (Nu ne referim la lucrările bibliografice sau de biblioteconomie, sau la cataloage !). Cu șase ani mai tînăr decît E. Sperantia, dar decedat în același an, N. Georgescu-Tistu s-a ostenit decenii de-a rîndul pentru *bibliologie* (termenul apăruse, cu alt înțeles, la începutul veacului trecut ; dar în veacul nostru în jurul lui 1930 — s-au ivit conferințe universitare și la noi în țară : la Cluj și la București). Cititorul nostru este îndrumat spre volumul antologic (cu o introducere de D. Bălăeț), apărut (1972) sub titlul *Cartea și bibliotecile*, la aceeași editură care a tipărit și *Cartea despre carte*. Aflăm din volum că încă în 1922, Rubakin publicase la Paris o *Introducere în psihologia bibliologică* (p. 115). Dar aceste preocupări privesc mai curînd (dacă nu exclusiv) cartea odată tipărită (sau măcar scrisă), circulația și receptarea ei, destinul ei în biblioteci. Capitolele 15—17 din manuscrisul lui E. Sperantia tratează probleme analoage, însă punctul de vedere bibliologic este mai degrabă obiectiv și social, în timp ce filosoful clujan (în „bibliosofia" sa) adoptă — cum am văzut — unul mai degrabă psihologic și axiologic. Alte cărți (cîte ?) se referă la „arta" de a *scrie* o carte (nu cunoaștem decît un titlu, avîndu-l ca autor pe I. Biberi).

Aparent, E. Sperantia s-a realizat mai puțin ca poet și ca scriitor (o lucrare de diplomă asupra acestui aspect o datorăm Elenei Moldovan, București, 1982). Dacă nu este unul dintre poeții și prozatorii cu cote înalte în istoriografia literară, în schimb și-a pus realele daruri de expresie în slujba

operei filosofice. *Mutatis mutandis,* el aparţine acelui tip de stilist din care au făcut parte un Schopenhauer, un Bergson, un Sartre, aceştia — din urmă — laureaţi ai premiului Nobel pentru literatură ! Calităţile sale de minuitor al cuvîntului românesc se verifică şi în *Cartea despre carte.* Se adevereşte, pe încă o ilustrare, impresia că un autor se cere apreciat nu numai prin contribuţiile sale culturale, ştiinţifice etc. dintr-un domeniu anumit, ci ca *om cultural* în ansamblul prestaţiilor sale. Eugeniu Sperantia este, mai mult decît mulţi alţi filosofi români, un astfel de autor. „Metodologia" abordării sale se înrudeşte, astfel, cu cea a abordării unui L. Blaga (şi — pe un plan mai larg — cu cea a abordării altor „multilaterali" : dintre cei ai secolului nostru, N. Iorga, S. Mehedinţi, G. Călinescu, Dan Barbilian, I. Ţuculescu, M. Eliade ş. a.).

REPERE BIBLIOGRAFICE

Petre Botezatu, *Constituirea logicității*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1983, 226 p.

Personalitate distinctă, de o certă influență și rezonanță în logica românească contemporană, un adevărat *spiritus rector* pentru ceea ce s-a numit și se numește „școala" de logică de la Iași, Petre Botezatu și-a circumscris eforturile sale interpretative avînd ca referențial dominant „logicul", în determinațiile sale „autonome" dar și polimorf-emergente.

Cu lucrarea *Constituirea logicității*, care trebuia să constituie, în intenția autorului, primul volum dintr-un proiectat „Tratat de logică", rămas, din păcate, în mod inexorabil, nefinalizat, Petre Botezatu instituie paradigma unei viziuni în care „logicul" transgresează „regiunea" *logicității*" ontologic-formative, marcată de „zone" plurifuncționale și polisemantice, *inter* și *meta*-disciplinare.

Deși o asemenea întreprindere teoretică nu este inedită, numeroase cercetări în logica contemporană mergînd în aceeași direcție, ceea ce este deosebit de relevant în demersul lui Petre Botezatu este *dialectica* relației *logic-logicitate* în care, prin accentuarea, în diverse planuri și „puteri" de semnificare a *autonomiei* logicului se asigură *extensiunea* logicității, și aceasta nu *conjunctiv-cumulativ*, după principiul „logica și...", ci pe calea unei asimilări *interne* a interdependențelor și complementarităților ca atare, a unui continuu *„proces de interiorizare* a înțelesurilor" (p. 15).

Lucrarea este structurată în patru secțiuni (I „Formele istorice ale logicii", II „Formele sistematice ale logicii", III „Obiect, metode, legi". IV „Logica principiilor"), orientate astfel, prin intenția „întregii" construcții, tocmai pentru a pune în evidență, într-o consecuție ascendentă, dimensiunile „logicității" și ale orizontului său constituant.

Prima parte este consacrată unor probleme de istoria logicii care însă, prin situațiil și situările lor problematice în timp se prelungesc în actualitate, devenind, sau mai bine spus *re-devenind*, din alte perspective și cu alte metodologii, teme centrale în logica contemporană („Între logică și logici". „Logica deductivă", avînd ca subdiviziuni „Logica aristotelică" și „Logica stoico-megarică", „Logica inductivă", „Logica matematică", „Logica științei").

Discutînd „formele istorice ale logicii" autorul impune două condiții de admisibilitate: ...condiția *„formelor științifice* ale logicii" și cea a *„certificatului istoric de trăinicie"* (p. 19), „formele *filosofice* ale logicii" nefiind luate în seamă întrucît sînt concentrate, îndeosebi, asupra „problemelor gnoseologice și metodologice" *(ibidem)*.

În legătură cu această tipologie în care se disting „patru ...momente istorice favorabile unor teorii logice închegate și viabile — *„logica deductivă, logica inductivă, logica matematică, logica științei*" (p. 19—20) — avem de remarcat:

(1) Dacă ambele condiții sînt justificate din punct de vedere *logic* pentru „admsibilitatea" celor „patru forme istorice", din perspectiva *logicității*, refuzul „formelor *filosofice* ale logicii" ni se pare nu tocmai îndreptățit, și aceasta pentru că „logicitatea" implică nu numai „logicul" ci, așa cum se subliniază în partea a doua a lucrării, și conjecturi de ordin „gnoseologic și metodologic".

(2) Termenul de „istorie" („istoric") este considerat într-o accepție insuficient definită, devreme ce autorul, fără a neglija o serie de antecedente istorice, pe linia logicii matematice și logicii științei, localizează, totuși, *pe drept*, constituirea riguroasă și sistematică a acestor domenii „în secolul XX". Desigur că se poate folosi determinativul de „istoric" și pentru preocupările din secolul nostru, dar atunci specificarea are mai mult un sens *apreciativ-axiologic* decît unul, propriu-zis, *temporal*. Nereieșind din context, deci necunoscînd, semnificația autorului însuși, apreciem ca fiind mai mult decît probabilă, o asemenea accepție *evaluativă*, menită să sublinieze momentele (mutațiile) de „excepție" din secolul nostru.

Marea diversitate a „logicilor" contemporane, care ne trimit cu gîndul la sensul *real, operațional* al unui nou posibil *pan-logism* (există un sens „contemporan" și al *pan-matematismului*, logica și matematica aflîndu-se, și în această privință, într-o relație de profund izomorfism) poate determina și, uneori, chiar determină impresia unei anumite „disparități" a însuși *obiectului* și, implicit, a *conținutului* logicii actuale, ca proces *nomologic-unificator*:

„Cine urmărește să-și formeze o idee exactă despre obiectul logicii constată cu îngrijorare că pe acest teren se înfruntă o mulțime de opinii atît de bogată în diversitate și chiar în contradicții, încît o orientare clară *pare să fi devenit* un ideal inaccesibil" (p. 55 — subl. ns.). „Pare să fi devenit...", întrucît Petre Botezatu consideră logica, împotriva tradiției, ba chiar împotriva unor proeminenți logicieni contemporani, drept o *știință:* „Cea dintîi temă pe care trebuie s-o abordăm este însuși *caracterul de știință al logicii*" (p. 52 — subl. ns.). Or, urmînd demersul lui Petre Botezatu, dacă logica este „știință" definirea obiectului și conținutului logicii nu mai reprezintă un „ideal inaccesibil", *orice știință* posedînd aceste fundamentale determinări.

Consecvent concepției sale potrivit căreia logica este o „știință", autorul, după ce trece în revistă *contra-argumentele* „tradiției", *argumentele* menite să-i sprijine poziția, lărgește sfera procesului explicativ-demonstrativ, luînd în discuție „formele *științifice* ale logicii" (p. 56 — subl. ns.) pe orizontală (domenii) și pe verticală (niveluri de abstractizare) concluzionînd: „Cu aceasta credem că am epuizat cuprinderea formelor *obiective* ale logicii ca știință" (p. 57 — subl. aut.).

După opinia noastră, discuțiile privind *statutul* logicii sînt și vor fi încă obiect de dispută, cu atît mai mult teza privitoare la caracterul de *știință* al logicii.

Ultimele două secțiuni ale lucrării își propun să reia paradigma *logicității*, a configurației sale „topologic-relaționale" (semiotica, structuralitatea, hermeneutica, „logica dialecticii", „logica principiilor" ș.a.), cu scopul de a evidenția *dialectica* imanentă a raționalității logice: „Examenul nostru se cere completat... prin *considerații dialectice*, de natură să întregească adecvat tabelul rezultatelor obținute..." (p. 135).

Definită ca „strategie a sintezelor creatoare", dialectica, în raporturile sale cu logica, este concepută într-o dublă ipostază: ca „dialectică a logicii", deci ca „întemeiere dialectică a logicii formale" dar și ca „logica dialecticii, ca „fundamentarea logică a dialecticii" *(Ibidem)*.

Criticînd cunoscuta poziție a lui Hegel din *Știința logicii*, conform căreia „principiul identității și al non-contradicției nu sînt legi ale gîndirii ci, mai degrabă, contrariul acestora", Petre Botezatu subliniază, pe bună dreptate, că:

1) „...logica dialectică a lui Hegel nu constituie propriu-zis o *logică* (subl. ns.) ci o *teorie filosofică a gîndirii...*" (subl. aut.);

2) „...Marx nu a folosit nicăieri termenul de logică dialectică";

3) Engels, în *Anti-Dühring*, a specificat distincția între logica formală și dialectică, socotindu-le ca „elemente de-sine-stătătoare din toată filosofia de pînă acum";

4) Lenin *nu a opus* logica dialectică formelor tradiționale ale logicii, fapt evidențiat de o serie de cercetători marxiști ca B. M. Kedrov, G. Klaus, R. Garaudy, A. Dumitriu, O. Chețan, și alții;

5) „Legile logicii dialectice" formulate de Ath. Joja sînt *„simetrice* celor trei principii clasice" (p. 137 — subl. ns.), „eșecul" lor și al încercărilor de a întemeia o „logică dialectică" fiind explicabil, în principal, prin ideea de proveniență hegeliană că „logica formală ar constitui un Organon imperfect, la limită chiar eronat..." (idem), poziție asupra căreia a revenit, cum se știe, chiar proeminentul logician român.

Fapt este că relevarea structurii și funcționalității *raționalității dialectice*, inclusiv a unor *tipologii* specific-dialectice, rămîne o problemă centrală în logica contemporană, care afectează *originea, fundamentele*, elementele dialectice „incluse" în construcția logicii (logicilor) formale actuale, precum și *prelungirea* acestora în finalități și finalizări operatorii dintre cele mai diverse (logica temporală, logica schimbării, logica acțiunii, logica evaluării, logica succesiunii, logica direcțională, logica teleologică dinamică ș.a.m.d.).

Evident nu este vorba de o „dialecticizare" din exterior a logicii formale, ci de un proces „interior" în care raționalitatea logic-formală se conjugă armonic cu cea de ordin dialectic, în fond existînd, chiar dacă logica formală are un statut subiacent și tutelar, o *singură* raționalitate! Căci, „...logica formală constituie o *structură de cunoaștere universală*, ea fiind implicată în *orice demers* (subl. ns.)..." (p. 145 — subl. aut.), în formularea tuturor „înțelesurilor", în exprimarea, după cum sublinia Ath. Joja, a tuturor „heterologiilor" posibile.

Iată, deci, în ce constă *extensiunea* „logicului" prin *logicitate* și *intensiunea* logicității prin raportarea la o cît mai riguroasă delimitare a însăși *autonomiei* logicului.

Exprimînd un larg orizont asupra *raționalității*, lucrarea regretatului logician ieșean se constituie într-o caldă pledoarie pentru demnitatea rațiunii, pentru respectarea nealterată a valorilor sale imanente, normativ-universale și legislatoare în istoria culturii.

Viorel Chirilă

DAN BĂDĂRĂU, *Scrieri alese*, II, București, Edit. Academiei R. S. R., 1983, 286 p.

Volumul al doilea din *Scrierile alese* ale lui Dan Bădărău, apărut sub aceeași competentă și afectuoasă grijă a acad. Vasile Pavelcu, cuprinde lucrări scrise timp de aproape un sfert de veac începînd din 1945; cu excepția ultimului studiu *(Despre raționamentul silogistic*, p. 213—285), ele au fost publicate, în limbile română sau franceză, în revistele de specialitate ale vremii. Punînd în lumină o parte importantă a activității sale de logician, culegerea manifestă o anumită unitate și prin aproape omniprezența gîndirii lui Aristotel, luată ca punct de plecare dar și ca punct de referință în problematizări. Ca și oricare alte texte ale lui Dan Bădărău, cele reunite în volumul al doilea impresionează prin erudiție și prin amploarea incursiunilor istorico-filosofice. Studii semnificative urmăresc evoluția unor teme dificile, din epoca Stagiritului pînă în zilele noastre, cu opțiunea explicită pentru drumul care — prin mijlocirea lui Hegel — a dus la materialismul dialectic. Este de subliniat faptul că, acolo unde autorul nu găsește soluțiile sau formulările căutate în operele clasicilor marxismului, recurge la explorarea literaturii marxiste contemporane; în vederea adoptării sau adaptării tezelor, D. Bădărău nu neglijează autori români, inclusiv autori din generații mai tinere; prin contribuții proprii demonstrează necesitatea și posibilitatea dezvoltării logicii dialectice.

Logica lui Aristotel este apărată față de comentatorii și discipolii săi care i-au alterat înțelesul; față de cei care — în mod nejustificat — se folosesc de prestigiul ei pentru a-și susține elaborări discutabile; față de cei care încearcă să o aducă în sprijinul idealismului sau al neopozitivismului; față de cei care o declară săracă, inactuală ori depășită; față de cei care o dezavuează în alte chipuri. „Țelul studiului de față — se afirmă într-o lucrare din 1959 — este de a dovedi în mod ilustrativ că logica clasică este capabilă să rezolve probleme fundamentale pe care logica modernă le socoate de resortul său exclusiv". Soluțiile clasice/purtînd/ asupra formalului dar și a materialului, în conformitate cu spiritul aristotelic sînt și azi acceptabile. Spre deosebire de logica simbolică modernă... logica formală propriu-zisă își evită pericolul unei alunecări înspre formalismul pur" (p. 34). Sau: „analizînd procesul de gîndire în realitatea acestuia de complex formă-materie, logica formală clasică a cîștigat în suplețe ceea ce a pierdut în puritate" (p. 56), accentul fiind pus pe suplețe și pe valoarea sa cognitivă. Numai „păstrînd legătura cu logica veche, logica nouă nu riscă să devină prizoniera instrumentului pe care l-a creat" (p. 56). Este vorba de simbolismul — creat pentru nevoi mai curînd ale matematicii decît ale logicii (p. 38, 51); de mariajul strîns cu o concepție a logicii în extensiune (p. 45): D. Bădărău, spre deosebire de Wittgenstein, nu simte „nevoia unei atare automatizări abreviative, în care nu se mai oglindește nimic din seva internă a procesului viu al gîndirii" (p. 45). Fără a respinge „ideogramele modernilor", autorul este de părere că ar trebui „de văzut... în ce punct trebuie oprită algebrizarea operațiilor logice" (p. 44). Este poate mai receptiv la preconizarea calculului logic, după modelul „matematicilor care sînt o știință bine făcută, a cărei limbă este algebra", în studiul consacrat lui Condillac (p. 155), din care am excerptat citatul. Aristotelismul lui D. Bădărău constă, mai cu seamă, în aderarea sa la primatul ontologicului față de logic, care logic este destinat să reflecte planul ontic (și n-ar fi decît expresia rezumativă a experienței cognitive multimilenare a omenirii). Că Aristotel este susceptibil de unele obiecții, ni se arată pe pagina 48 („aristotelismul a manifestat mereu tendința de a asimila judecățile singulare cu judecățile universale") sau pe pagina 21 (înțelegerea rolului copulei în judecățile atributive) și nu numai în aceste locuri. Dar „dacă cei vechi și, în urma lor, scolasticii, n-au știut să rezolve problema, ei au cel puțin meritul de a fi știut s-o pună, spre deosebire de cei moderni" (p. 16). O particularitate a cercetărilor lui D. Bădărău constă, cum spuneam, în urmărirea evoluției istorice a problemelor logicii; adăugăm că o altă particularitate este scoaterea în relief a faptului că aproape toți marii cugetători au trecut pe lîngă cele mai grave dintre ele și „nu le-au privit în față" (p. 10).

Am putea schița cîteva linii de cercetare prezente, izolat sau mai ales în conexiune, în cuprinsul studiilor din volum.

Una se referă la refundamentarea teoriei judecății (și, în continuare, a teoriei raționamentului). În judecata atributivă (copulativă) avem de-a face cu un act de semnificare; semnul este un caracter *care distinge*, eterogen în raport cu semnificatul; este vorba de o coprezență virtuală și condițională (p. 12), de o composibilitate (p. 21). Copula („este") nu stabilește altfel de legătură, judecata atributivă are un caracter regresiv; de aceea „adevăratul realism" (p. 14) este la punctul opus al realismului curent: *cunoașterea* ne conduce la *realitate* (p. 14), de la *fenomenul revelator* la „numenul revelat". Teoria respinge nominalismul: cuvîntul este un semn formal pentru un „lucru ascuns, care nu este (însă) un neant" (p. 17). Ea se dezvoltă într-o concepție despre *gradele* (treptele) Ființei, ca punct de plecare tot în „substanța" aristotelică: pentru a fi completă, ea comportă chiar trei grade (p. 19). Corespondentul logic al

capitalizării semnificațiilor este „transformarea unei propoziții-precept universală ipotetică și intemporală într-o propoziție categorică valabilă temporal și categoric pentru un subiect ținînd un actual" (p. 19). Lucrarea (din 1945!) are o deosebită actualitate într-o vreme în care semiotica se bucură de creditul binecunoscut, în care s-au elaborat nenumărate „teorii ale informației" cu valențe gnoseologice și în care o anume perspectivă „semiologică (simptomatologică)" cum este cea familiară medicului, își vădește funcțiunile epistemologică și pragmatică.

Altă linie de cercetare pornește de la paragraful din *De interpretatione (Hermeneia)* referitoare la viitorii contingenți. Propoziția care privește un fapt ce încă nu s-a produs, dar s-ar putea produce, nu este nici adevărată, nici falsă. Zdruncină oare, această situație, bivalența logicii? sugerează ea un *tertium datur*, cum credea Lukasiewicz? D. Bădărău argumentează că nu (p. 60, 64).

Aristotel admitea indeterminații în Natură (în „lumea sublunară") cărora le corespunde contingentul, incertitudinea pe plan logic. Puterea „lucrurilor" de a fi sau de a nu fi restrînge puterea noastră de a prevedea (p. 59). Masivul *Eseu despre prognoză* (p. 65—133), scris în limba franceză, dezbate relațiile de opoziție între *previziune* și *preștiință* (în românește, o confuzie posibilă ar ține de etimologie: „viziune" din previziunea științifică nu e o „vedere în viitor", „pre-știința" care țintește concretul individual sau singular — atribuită de unii teologi lui Dumnezeu — nu este scopul științei inductive, care caută legi generale etern valabile). Metafizica lui Aristotel, ca și filosofia dialectică actuală, încorporează hazardul, aleatorul; ea este în opoziție netă cu metafizica necesitară (de la cea stoico-megarică din antichitate, pînă la variantele moderne, scientiste, examinate de D. Bădărău). Problema epistemologică strîns conexă este cea a evoluției cunoașterii științifice contemporane spre „previziunile" statistico-probabiliste. Se remarcă un caracter paradoxal al cunoașterii: „știința nu poate progresa decît observînd echilibrul factorilor permanenți, ea se săvîrșește în static și consistent; prin vocație este în afară de timp... Însă ea este făurită de Om pentru nevoile sale... ceea ce vrea să spună că, prin apartenență, ea este esențialmente temporală" (p. 131). Statisticile sînt la originea unei „umbre de preștiință" (p. 130). Este ușor de înțeles actualitatea unei astfel de cercetări într-o epocă a prognozelor și prospectivei, a „viitorilor posibili" din futurologii, a planificării pe termen mai mult sau mai puțin lung. Eseul examinează de asemenea — apreciata doctrină aristoteliană a *potenței*, căreia i se acordă o lucrare specială (p. 58—64) și, bineînțeles, sînt discutate și implicațiile în logica propozițiilor de modalitate (p. 156 ș.u.).

O altă linie de cercetare, strîns legată de precedentele și de următoarea, împletindu-se cu ele, este cea consacrată expresiei lingvistic-gramaticale a „pozițiilor" logice: afirmația și negațiile fiind printre ele (p. 156 ș.u.). Dar sînt interesante și mutațiile semantice ale unor termeni categoriali și de modalitate, în scrierile marilor filosofi, de-a lungul mileniilor — pe care D. Bădărău, cu meticulozitatea cu care a analizat textele originale, a știut să o reliefeze pe parcursul studiilor din volum. Mai departe (și trebuie să ne limităm mențiunile!) D. Bădărău se ocupă în repetate rînduri de înțelesurile verbului în propozițiile care afirmă (existențiale) și în cele care atribuie (copulative). „Este" nu are întotdeauna valoare temporală; dimpotrivă, verbul — la prezent — este mai cu seamă un intemporal (p. 30) — iar judecățile matematice se referă la „existențe atemporale" *(aeternae veritates)* (p. 60). În judecățile atributive, „este" nu afirmă Ființa, o actualitate efectivă *(hic et nunc)* ci pune în relație (cum am văzut mai înainte). „Este" are totodată o funcție copulativă și o funcție judicativă sau asertivă, într-o judecată; D. Bădărău elogiază și omagiază particula, în comparație cu simbolurile oferite de logistică: „nici un alt organ nu ar fi susceptibil să mijlocească acea dublă incidență a unui subiect și a unui predicat care guvernează totodată felul de a fi și faptul de a fi, firea și ființa, iar, într-o altă privință, identitatea în realitate și realitatea în identitate" (p. 43). Relațiile dintre timpul gramatical și timpul ontic nu pot să nu fie meditate într-un secol dominat de presiunile Istoriei și în care problema Timpului are o fertilă carieră filosofică, de la Bergson și Einstein la Spengler, Husserl, Heidegger și Sartre.

Este și secolul în care frămîntările sociale (nu numai cele filosofice) au inclus relațiile dintre individual (particular, singular) și general (universal). Pe de o parte știința confirmă „realitatea" și „eficiența" individualității, pe de altă parte tradiția aristoteliană ne învață că știința nu poate să se ocupe *decît* de general. D. Bădărău, cîndva autorul unui studiu despre *Individualul la Aristotel*, nu putea neglija aceeași temă în eseurile din volumul II al *Scrierilor alese*. Personal regretăm că discutarea ei este oarecum estompată sau marginalizată (vezi p. 23, 51—53), atenția îndreptîndu-se spre probleme *logice* cum sînt cele referitoare la esență, accident, definiție etc. Pentru logician, deși nu există o interdicție pentru considerarea conceptelor individuale sau singulare, „unicitatea care rezultă din faptul că conceptul nu cuprinde decît un singur individ nu este principială" (p. 52, *ad notam*). Totuși, pentru Aristotel, „ființa concretă și reală, care nu poate fi decît subiect și niciodată predicat, este individul

în caracterul său de existență imediată și constituie cu adevărat substanța" (p. 51). Apare, eventual, un paradox: dacă numai individul este real, știința noastră nu poartă, oare, asupra a ceea ce *nu există* (p. 23)?

În perspectiva din care am discutat studiile lui D. Bădărău, Aristotel nu face parte dintre filosofii perimați, dimpotrivă. S-ar spune că afinitatea autorilor români pentru gîndirea sa a crescut în deceniile recente și *Scrierile alese* (volumul II) sînt încadrate, editorial, de două lucrări ale lui G. Vlăduțescu: *Experiență și inducție la Aristotel* (1975) și *Modernitatea ontologiei aristotelice* (1983). De la Ath. Joja (logician) la M. Drăgănescu (inginer, fizician, informatician, care a lansat, în ontologie, conceptul incitator de „informaterie"), contribuțiile românești pe linia Stagiritului se înscriu arborescent. După cum se nota într-un volum de *Știința și filosofia informației* (1972), viziunea contemporană asupra materiei și a interacțiunilor regăsește viziuni aristoteliene; etimologia cuvîntului „informație" (in-formație) este plină de semnificații.

S. H. Văleanu

Zenon Kosidowski, *Povestirile evangheliștilor*, București, Edit. Albatros, 1983, 408 p.

Cartea savantului polonez constituie un moment de referință în dezbaterile contemporane privitoare la geneza creștinismului.

Deslușirea fundamentului real, istoric al procesului de constituire a religiei creștine continuă să se afle și astăzi în atenția cercetătorilor. Mai ales începînd din prima jumătate a secolului al XIX-lea analiza de text a primelor scrieri creștine, însoțită de investigarea tot mai aprofundată a împrejurărilor sociale, culturale și politice din pragul erei noastre au impulsionat cercetarea multilaterală a acestui proces. Elucidarea lui s-a dovedit însă mult mai dificilă decît în cazul altor religii, datorită amestecului permanent și schimbător ca pondere de real și fantastic, și mai cu seamă pretențiilor noii religii de a-și înfățișa întreaga doctrină ca istorie autentică.

Explicațiile, concluziile analizelor s-au grupat, de-a lungul anilor, în două direcții principale, distincte: de-o parte, *școala istoristă*, care a încercat să identifice, cu cît mai multă rigoare, „sîmburele istoric", faptele reale care stau la baza relatărilor, copleșite de fantastic, din Noul Testament, iar pe de altă parte, *școala mitologică*, ai cărei reprezentanți, convinși de lipsa oricăror probe istorice sigure privind existența istorică a celui considerat prin tradiție ca întemeietor al religiei creștine, au ajuns la concluzia, — bazată pe analize minuțioase — că religia creștină s-a format prin antropomorfizarea treptată a unei divinități inițial abstracte.

Școala istoristă a continuat să persevereze, dar într-o formă mult mai moderată — cea a *mini-istorismului* — care reduce legătura cu istoria la susținerea existenței reale a unui personaj istoric central, admis ca atare nu pe temeiul unor mărturii incontestabile sub raport științific, ci din nevoia unei explicații globale mai verosimile.

Acestei direcții de explicare a originilor creștinismului îi aparține și lucrarea lui Zenon Kosidowski. Scrisă într-o manieră larg accesibilă, ea prezintă într-un mod atractiv și cît mai complet întregul dosar al problemei.

Trecerea în revistă a istoriografiei romane și evreiești referitoare la Iisus îi prilejuiește autorului — după incursiuni de larg interes în cultura acelor epoci — constatarea că literatura necreștină nu oferă nici un fel de urme sigure ale existenței reale a fondatorului creștinismului.

Deosebit de instructive și demistificatoare pentru cercurile largi de cititori sînt analizele prilejuite de examinarea scrierilor Noului Testament și îndeosebi a evangheliilor și epistolelor. Concluzia lui Z. Kosidowski este relevantă: evangheliile nu au fost scrise de cei ale căror nume le poartă: „Cu totul alți autori le-au scris ori le-au compilat din diverse surse și relatări orale, scriitori necunoscuți nouă, ale căror adevărate nume probabil că nu le vom cunoaște niciodată... Autorii evangheliilor nu au fost martori oculari. Au fost compilatori care și-au extras informațiile din bogăția tradiției folclorice a comunităților creștine" (p. 117). Nici în cazul epistolelor și al Faptelor situația nu este mult diferită. Autorii lor sînt ascunși adesea sub nume fictive, iar intenția lor a fost de a lansa ideile teologice ale religiei creștine și nu de a înfățișa viața și activitatea întemeietorului ei. „De aceea, menționează autorul, în scrisorile lor nu găsim nimic ce ar putea fi util în încercările de reconstituire a biografiei lui" (a lui Iisus) (p. 121).

Schițării acestei biografii îi este consacrată a doua jumătate a cărții. Sînt readuse sub ochii cititorului mulțimea tradițiilor creștine privind aspectul fizic (p. 208) și moral

l presupusului fondator, activităţile atribuite lui, sfîrşitul lui tragic. Dar, conchide autorul, „întreaga tradiţie despre Iisus s-a format sub influenţa credinţei în marea minune a Învierii... Nu avem deci de-a face cu evenimente istorice, ci cu o hagiografie tipică" (p. 333).

În aceste condiţii, singurul argument al mini-istorismului rămîne *construcţia logică* a explicaţiei: „Analizînd logic — consideră autorul — nu există motive să nu credem în caracterul istoric al lui Iisus" (p. 335). În felul acesta, toate argumentele „istorice" ale apărătorilor religiei sînt, de fapt, anulate, ca lipsite de orice consistenţă. Existenţa sau non-existenţa istorică a lui Iisus rămîne o problemă de dezbătut doar pentru explicarea ştiinţifică a genezei creştinismului. Este ea legată, oare, de activitatea unui obscur profet iudeu mesianic, sau noua religie s-a desprins din alte culte mai vechi, umanizîndu-şi, ca nici una alta, zeitatea centrală? După opinia autorului acestei cărţi pare mai logică prima variantă. Adepţii şcolii mitologice consideră, însă, mai îndreptăţită, şi logic şi istoric, a doua variantă.

Editată în limba română după lucrarea lui George Ory *Originile creştinismului*, în cuprinsul căreia este susţinut punctul de vedere al şcolii mitologice, cartea *Povestirile evangheliştilor* a lui Zenon Kosidowski prezintă cititorilor din ţara noastră poziţiile mini-istorismului. Ambele perspective, avînd multe aspecte comune, desacralizează şi demistifică dogmele creştinismului, evidenţiază — cu mijloacele ştiinţei — lipsa lor de consistenţă istorică, propunînd cititorilor o aplecare critică asupra problematicii izvoarelor creştinismului.

M. C.

Wilhelm Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Band IV : *Frühe Neuzeit. 17. Jahrhundert*, unter Mitarbeit von E. Schadel, I. Dietsch und H. Schröer, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1981, 612 p.

Departe de a fi un simplu manual de istorie a filosofiei, lucrarea se impune ca un moment de vîrf în creaţia istorică-filosofică, cuprinzînd totodată o istorie sintetică a evoluţiei cugetării şi o bibliografie a publicaţiilor apărute în perioada 1920—1978, dintre cele anterioare fiind reţinute numai titlurile ce prezintă încă importanţă ştiinţifică. Este vorba de ceea ce s-ar putea numi „un nou Ueberweg" (celebrul *Fr. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, realizat, într-o primă formă, de Fr. Ueberweg încă în deceniul al optulea al secolului trecut şi desfăşurat în 5 volume pînă la ediţiile din 1923—28), oglindind însă noul stadiu al cercetării, şi, mai ales, realizînd o cuprindere bibliografică şi dincolo de spaţiul (dominant în „Ueberweg") limbilor germană, franceză şi engleză. Într-un fel, bibliografia este internaţională, oglindind şi cercetările din America Latină, Asia (Japonia, India, China) şi din ţările Europei de est, inclusiv România.

Pînă la volumul de faţă, autorul şi colaboratorii săi (de la celebra „Niedersächsische Landesbibliothek" din Hanovra, sediul unei „G. -W. Leibniz-Gesellschaft" şi al „Arhivelor-Leibniz") au publicat: Band I: *Altertum*, 1964, XXIV, 460 p.; Band II: *Mittelalter*, 1973, XXXIV, 676 p.; Band III: *Renaissance:* 1. Lieferung, p. 1—384, 1977; 2. Lieferung, p. 385—658, 1980. Un al V-lea volum va acoperi perioada de la epoca „luminilor" la sfîrşitul secolului al XIX-lea, apoi (probabil, autorul nu anunţă încă) alt (sau alte) volum(e) vor reda gîndirea secolului XX.

Consacrat uneia dintre epocile cele mai semnificative din istoria filosofiei — secolul al XVII-lea —, volumul IV grupează bibliografia mai întîi spaţial (secolul XVII în ansamblu, istoria lui culturală şi spirituală; secolul XVII în raport cu antichitatea şi Evul mediu; „filosofia barocă"; secolul XVII în Germania, Anglia, Franţa, Italia, Spania, Ţările de Jos şi „în restul lumii"), apoi după disciplinele (ordinea este semnificativă) principale: estetică, antropologie, teoria cunoaşterii, logica, teoria educaţiei, etică, filosofia, istoriei, metafizică, filosofia naturii, ştiinţele naturii, psihologie, drept, stat, societate, filosofia religiei, teologie. Locul ocupat de estetică marchează atît continuitatea cu dominaţia valorii estetice în cultura Renaşterii cît şi specificul unei epoci pentru care „la recherche de la vérité" devine „trăsătura principală". Caracterizarea sintetică a acestei epoci este, în acest sens, exemplară: „Proiectele unui tablou al lumii, care la Cusanus şi G. Bruno mai păstrau parţial trăsături fanteziste, capătă tot mai mult forma unei întemeieri raţionale. Este tot mai evidentă o lărgire considerabilă a interesului filosofic de la metafizică la fizică, de la fiinţă la devenire şi capătă semnificaţie deosebită un concept nou al explicaţiei. Chestiunea teleologică a cauzei, a scopului fenomenelor este înlocuită prin aceea a premiselor cauzale. Sînt recunoscute ca ştiinţifice numai acele explicaţii care conduc la legile mişcării fenomenelor, la mişcările în spaţiu şi timp. Noile metode ajung să domine în ştiinţa naturii şi în gîndirea filosofică, aşa o arată în modul cel mai expres: căutarea de către Descartes a unui prim adevăr cert în mod indubitabil, noua întemeiere de către Bacon a empiri-

cului, preconizarea de către Hobbes a unei descrieri riguros științifice, dominant naturaliste a societății burgheze, precum și ideea leibniziană a dezvoltării" (p.1).

După caracterizarea epocii (sub aspect ideatic) și ordonarea bibliografiei privind „filosofia secolului al XVII-lea" (p. 1—35), după aceeași schemă (prezentarea ideilor, prezentarea bibliografiei pe discipline) se înșiruie panoramic prezentarea următoare: *Descartes*, cartesianismul, adepții și adversarii lui Descartes (p. 36—161); *Ocazionaliștii* (p. 162—175); Iluminismul francez timpuriu (p. 176—202); *Hobbes* (p. 203—225); Platonismul în Anglia, școala de la Cambridge (p. 226—231); *Spinoza* și spinozismul (p. 232—296); *Leibniz*, Contemporanii lui Leibniz (p. 297—383); *Comenius* (p. 384—454); *Locke*, Contemporanii lui Locke (p. 455—548).

Atrage atenția gruparea dezvoltării și a diversității cugetării secolului al XVII-lea în jurul unor nume-paradigme: Descartes pentru sfera cartesianismului, a adepților (H. Regius, Joh. Clauberg, P. Daniel-Huet, Școala de la Port-Royal — A. Arnauld, P. Nicole) și adversarilor (Pascal îndeosebi) și continuatorilor (A. Geulincx, N. Malebranche, chiar „iluminiștii timpurii" — Rochefoucauld, La Bruyère, P. Bayle, Fontenelle) spiritului cartezian; Hobbes pentru empirism și opoziția platonică față de empirismul englez; Spinoza pentru spiritul rațional-monist; Leibniz pentru atitudinea raționalistă integratoare, care se prelungește și în „Aufklärung"-ul timpuriu (Chr. Thomasius ș.a.); Locke pentru empirism, spiritul științei experimentale (ce culminează în „Principiile" lui I. Newton), deismul și iluminismul englez timpuriu (J. Toland ș.a.); Comenius și G. Vico pentru noua orientare în teoria educației și a istoriei („Scienza Nuova").

De fapt, prezentarea sintetică a ideilor și a stilurilor de gîndire face parte din însăși ordonarea bibliografiei atît la marii gînditori, cît și la cei subordonați direcției de cugetare pe care aceștia au inaugurat-o. Cîteva *trimiteri rămîn* ilustrative pentru calitatea aprecierilor: „Dezvoltarea gîndirii filosofice începînd de la Renaștere este marcată de două momente esențiale de semnificație hotărîtoare pentru dezvoltarea filosofiei: emanciparea individului, conștiința de sine a omului; nașterea științei matematice a naturii" (p. 36); „În istoria filosofiei secolului al XVII-lea, filosofia lui Hobbes are semnificația primei aplicări a metodei deductiv-matematice la explicarea fenomenelor psihice și sociale" (p. 205); „Ceea ce asigură acțiunea de durată a gîndirii lui Leibniz este consecvența radicală cu care el a urmărit matematizarea științei *și* a filosofiei, năzuința sa de a concepe din unghiul de vedere logic tot ceea ce este, credința sa în asemănarea rațiunii umane cu cea divină, de unde și încrederea nestrămutată în progresul cognitiv și moral al omenirii" (p. 301); „John Locke — reprezentantul principal al empirismului englez, purtătorul de cuvînt al ideii toleranței, cel care a pregătit filosofia luminilor" (p. 455).

Volumul este însoțit de un aparat extrem de util pentru ordonarea și facilitarea studiului literaturii de bază asupra secolului al XVII-lea filosofic: Indice de autori (p. 549—601); indice de materii (p. 603—612); indicele revistelor citate (p. XVIII—XXXII). Din spațiul cercetării românești reținem la indice de reviste citate: „Analele Universității București, Psihologie"; „Analele Univ. București, Literatură universală și comparată; „Revue Roumaine des Science Sociales, Série de philosophie et logique"; „Revista de filologie romanică și germanică".

Lucrarea în ansamblu, volumul de față în particular, constituie una dintre marile împliniri ale studiului istorico-filosofic din secolul nostru, devenind, prin forța lucrurilor, un instrument de lucru indispensabil al cercetării și cunoașterii experienței și istoriei cugetării. În așteptarea realizării *proiectului* pînă la capăt (*cuprinzînd* și gîndirea secolului XX) nu putem să nu ne gîndim la oportunitatea alcătuirii unei sinteze bibliografice în cercetarea filosofică de la noi, sinteză pe care, nu mă îndoiesc, autorul ar utiliza-o în redactarea volumului V și în eventuala reeditare a volumelor apărute pînă acum.

Alexandru Boboc

ZHEXUE YANJIU („Studii de filosofie"), numerele 6—12/1984

Avînd un număr de 80 de pagini, publicația lunară *Zhexue yanjiu* („Studii de filosofie", editată de Institutul de filosofie al Academiei de științe sociale din China și Editura pentru științe sociale Beijing) oferă o semnificativă imaginea preocupărilor cercetătorilor chinezi de a asigura realizarea unor demersuri teoretice și conceptuale în consens cu imperativele politice actuale ale „emancipării gîndirii", eliberării de dogmatism precum și ale deschiderii orizontului cultural al țării.

Parcurgerea celor mai recente șapte numere ale revistei permite conturarea, în linii mari, a cîtorva arii tematice care se identifică cu zonele de interes ale cercetării filosofice actuale.

Cum era și firesc, un obiectiv central îi constituie abordarea unor aspecte esențiale ale concepției filosofice care reprezintă fundamentul teoretic și ideologic al cercetătorilor chinezi.

Astfel, Liu Jingquan întreprinde un substanțial studiu despre *Obiectul și esența filosofiei marxiste* (nr. 8), iar Ma Jihua susține cu argumentele strînsei legături dintre materialismul dialectic și cel istoric, teza: *Filosofia marxistă ca un întreg organic* (nr. 8).

O interesantă analiză — *Materialismul dialectic ca sistem teoretic* — realizează Zhang Maoze și Shen Yuan (nr. 9), subliniind coerența logică internă a demersului ce urmărește evidențierea legității obiective (p. 31), legătura dintre etapele procesului cunoașterii și ordinea fundamentării teoretice a legilor dialecticii (p. 32), corelarea perechilor conceptuale și a întregii armături categoriale (p. 33—34).

Sintetizînd contribuția exegezei marxiste contemporane asupra unor probleme legate de înțelegerea societății, sînt de semnalat în revistă trei consistente studii despre *Legătura dintre epistemologia marxistă și materialismul istoric*, de Peng Lirong (nr. 6), *Alienarea, materialismul istoric și activitatea conștientă a individului*, de Hu Wanfu (nr. 6), *Înțelegerea caracterului obiectiv al legilor societății*, de Liu Ben (nr. 7).

Aria tematică imediat corelată precedentei — ocupînd aproximativ o treime din economia revistei — ilustrează extrem de concret efortul autorilor de a găsi un răspuns, atît în plan teoretic cît și aplicativ, problemelor ridicate de amplul și susținutul proces de modernizare a Chinei în condițiile construcției socialiste, și prin aceasta dovedește caracterul angajat și responsabil al cercetării filosofice: citățm articole ca *Revoluția tehnico-științifică contemporană și modernizarea științelor sociale*, de Li Huiguo și Wu Yuanling (nr. 6), *Noi sarcini puse în fața noastră de R.T.S.*, de Li Pengcheng (nr. 15), *Rolul RTS și influența sa asupra societății*, de Hu Xiangming (nr. 10), *Impactul robotizării asupra societății*, de Shi Yiquing (nr. 9). Alte numeroase articole investighează domeniul filosofiei științei (nr. 6, 7, 8, 11), teoriei sistemelor (nr. 7, 10), teoriei deciziei (nr. 7, 10), teoriei modelării (nr. 9), teoriei informației (nr. 11), relevînd participarea sporită a cercetătorilor chinezi la confruntările contemporane de idei, participare documentată și cu o pronunțată preocupare pentru prezentarea unor opinii și concluzii proprii.

Alături de alte două publicații specializate cum sînt *Zhongguo zhexue shi yanjiu* (Studii de istoria filosofiei chineze), și *Zhongguo zhexue* (Filosofia chineză), revista de care ne ocupăm rezervă în fiecare număr un spațiu apreciabil valorificării cercetărilor asupra istoriei gîndirii filosofice chineze din perioada veche și modernă. Acest lucru este cu atît mai necesar cu cît, în ultimii ani, domeniul a cunoscut un reviriment și au fost create condițiile pentru ca reprezentanți de prestigiu ai spiritualității chineze din diferite epoci să reintre în circuitul cultural pe măsura desfășurării procesului de înțelegere, reconsiderare și interpretare a operelor lor.

Dintre acestea semnalăm, cu titlu exemplificator, articolul consacrat împlinirii a 2535 de ani de la nașterea lui Confucius (Kong-zi). Autorul, Liu Weihua apreciază că gînditorul aniversat „ocupă un loc deosebit în istoria societății, a filosofiei, educației și culturii în China. Studierea lui Confucius nu presupune venerarea sau desconsiderarea sa, ci realizarea, pe baza investigării sistematice a doctrinei sale și a influenței pe care a avut-o, a unei evaluări științifice. Divergențele de opinii sînt extrem de numeroase și numai precizarea unor principii metodologice adecvate ar putea netezi calea unui progres cert în cercetarea gîndirii lui Confucius" (p. 52). Autorul propune trei perspective metodologice: (a) examinarea contextului social și a momentului istoric al genezei ideilor lui Confucius, (b) identificarea momentelor esențiale în care a avut loc o remodelare, o reconstruire filosofică a confucianismului. Liu Weihua consideră că au existat trei asemenea momente prin Mencius (390—305 î.e.n.) și Xun-zi (313—238 î.e.n.); Dong Zhongshu (179—104 î.e.n.) în dinastia Han, și, respectiv, în perioada dinastiilor Song și Ming, prin Cheng Hao (1032—1085), Cheng Yi (1033—1107) și Zhu Xi (1130—1200); (c) valorificarea critică în special a elementelor privind educația și cultura, elemente integrate organic valorilor tradiționale și naționale (p. 57).

Preocuparea pentru cercetarea izvoarelor tradiției filosofice proprii este ilustrată și de meritorii exegeze precum: *Concepția despre natură în Introducere la Lao-zi* de Wang Deyou și *Conceptul de DUAN (punct) în Mo-jing* de Mei Rongzhao (ambele în nr. 9), *Caracteristici ale cadrului conceptual al filosofiei chineze* de Chen Zhonying (nr. 12).

Alături de acestea se cuvine a fi semnalat studiul lui Feng Jingyuan, *Qi și atomul — comparație între concepția despre materie și filosofia chineză și cea europeană* (nr. 6).

Un spațiu generos este acordat în numerele 6—12 ale revistei articolelor consacrate sistemelor și concepțiilor filosofice elaborate în alte arii istorico-culturale (Hegel, Diderot, D'Alembert, Gramsci, filosofia americană contemporană și mai ales în spațiile învecinate: India, Japonia, Mongolia).

Semnalăm de asemenea că revista „Studii de filosofie" publică în fiecare număr cronici ale vieții științifice, recenzii de carte chineză și străină, și un index în numărul final.

Viorel Isticioaia

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

STELIAN STOICA, **Viața morală a daco-geților**, 1984, 169 p.
VASILE N. MORAR, **Etica și mutațiile valorice**, 1985, 239 p. 13 lei.
ALEXANDRU DUȚU, **Humanisme, baroque, lumières : l'exemple roumain**, 1984, 146 p.
EMANUEL VASILIU, **Sens, adevăr analitic, cunoaștere**, 1984, 274 p., 17,50 lei.
TRAIAN GÂNJU, **Lumea morală (conexiuni)**, vol. II, 1984, 223 p., 9,25 lei.
CORNEL POPA, **Teoria acțiunii și logica formală**, 1984, 718 p., 48 lei.
DIMITRIE GUSTI, **Ritorică pentru tinerimea studioasă**, 1984, 391 p., 33 lei.
* * * **Filosofie și religie în evoluția culturii române moderne**, Vol. I—II. Studii și antologie de S. Ghiță și D. Ghișe, 1984, 361 p. + 408 p., 52 lei.
MIHAI DRAGOMIRESCU, **Știință și civilizație**, 1984, 288 p., 22 lei.
LUCIAN CULDA, **Omul, cunoașterea, gnoseologia**, 1984, 337 p., 18,50 lei.

EDITURA UNIVERS

TOMA ROMAN, **Artă și valoare**, 1983, 235 p., 11,50 lei.
HANS ROBERT JAUSS, **Experiență estetică și hermeneutică literară**. Trad. din lb. germană : Andrei Corbea, 1983, 502 p., 25 lei.
AL. TĂNASE, **O istorie a culturii în capodopere**, vol. I, 1983, 544 p., 24 lei.
CONSTANTIN NOICA, **Trei introduceri la devenirea întru ființă**, 1984, 150 p., 7 lei.

EDITURA EMINESCU

MIRCEA FLORIAN, **Recesivitatea ca structură a lumii**, vol. I. Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, Ioan C. Ivanciu, 1983, 534 p., 42 lei.
GH. STROIA, V. MORAR, **Reevaluări estetice**, 1984, 194 p., 9,25 lei.
P. P. NEGULESCU, **Geneza formelor culturii**. Ediție și studiu introductiv de Z. Ornea, 1984, 432 p., 30 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

Z. ORNEA, **Opera lui C. Dobrogeanu-Gherea**, 1984, 510 p., 20,50 lei.
HENRI WALD, **Ideea vine vorbind**, 1983, 310 p., 13,50 lei.

EDITURA DACIA

POMPILIU TEODOR, **Interferențe iluministe europene**, 1984, 254 p., 19,50 lei.
AUREL CODOBAN, **Structura semiologică a structuralismului**, 1984, 400 p., 22,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

PETRE BOTEZATU, **Interpretări logico-filosofice (1938—1981)**, 1983, 349 p., 15 lei.
* * * **Conștiință și progres**. Sub redacția și coordonarea : C. Gh. Marinescu, Constantin Vlad, 1984, 323 p., 16 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Despre frumos și artă**. Tradițiile gîndirii estetice românești, 2 vol. Antologie. Ediție de texte, studii introductive și note de Vasile Morar, 1984, 659 p., 16 lei.

EDITURA ALBATROS

SOLOMON MARCUS, **Paradoxul**, 1984, 183 p., 9,25 lei.
PETRU PÂNZARU, **Viața sub privirile filosofiei și ale științelor contemporane**, 1985, 286 p., 15 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

GHEORGHE AL. CAZAN, **Istoria filosofiei românești**, 1984, 378 p., 34 lei.

EDITURA MINERVA

ANTONIO BANFI, **Filosofia artei**. Trad. de Smaranda Bratu Stati, Prefață de Al. Tănase, vol. I—II, 327 + 238 p., 1984, 26 lei.
ION IANOȘI, **Sublimul în artă (Un drum în cultura lumii)**, 1984, 385 p., 18 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Națiunea și națiunile în epoca contemporană**, 1983, 199 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Statul, organizațiile obștești și participarea maselor la conducere în sistemul democrației socialiste**, 1983, 253 p., 12 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Rolul conștiinței înaintate în construirea societății socialiste**, 1984, 191 p., 11 lei.

* * * **Contribuții ale Președintelui Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea gîndirii filosofice**. Coordonatori : Dumitru Ghișe, Ion Florea, Petre Pânzaru, 1983, 328 p., 17 lei.

ALVIN TOFFLER, **Al treilea val**. Trad. de Georgeta Bolomey, Drăgan Stoianovici. Prefață de Ioniță Olteanu, 1984, 684 p., 30 lei.

* * * **Creație valorică și acțiune**. Coordonatori : Grigore Smeu și Ion Tudosescu, 1984, 318 p., 15 lei.

* * * **Filosofia fizică**. Coordonatori : Ioan Iovîț-Popescu, Alexandrina Pârvu, 1984, 376 p., 18 lei.

NIKO IAHIEL, **Sociologie și știință**. Cuvînt înainte de Ion Drăgan. Trad. Rodica Boda, 1984, 356 p., 20 lei.

ANDREI MARGA, **Cunoaștere și sens. Perspective critice asupra pozitivismului**. 1984, 256 p., 14,50 lei.

C. I. GULIAN, **Antropologia politică și geneza ideologiilor**, 1984, 142 p., 7 lei.

FLORIN GEORGESCU, **Munca — temei al condiției umane**, 1984, 126 p., 6 lei.

OVIDIU TRĂSNEA, **Filosofia socială și politică a neoconservatorismului**. 1984, 123 p., 5,50 lei.

SERGIU TAMAȘ, **Știință și conducere**, 1984, 298 p., 15 lei.

ILYA PRIGOGINE, ISABELLE STENGERS, **Noua alianță**. Metamorfoza științei, Colecția „Idei contemporane", 1984, 421 p., 18 lei.

STEVEN WEINBERG, **Primele trei minute ale Universului**. Un punct de vedere modern asupra originii Universului. Colecția „Idei contemporane", 1984, 215 p., 15 lei.

MARIO BUNGE, **Știință și filosofie**. Colecția „Idei contemporane", 1984, 456 p., 22 lei.

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Istoria filosofiei moderne și contemporane**. Vol. I (De la Renaștere la epoca „luminilor"). 1984, 575 p., 57 lei.

* * * **Perspectivă filosofică în abordarea fenomenelor sociale**. Coordonator : Oltea Mișcol, 1983, 171 p., 16 lei.

DAN BĂDĂRĂU, **Scrieri alese**, vol. 2. Sub redacția acad. Vasile Pavelcu, 1983, 285 p., 22,50 lei.

* * * **Praxiologie și logică**. Coordonator : Cornel Popa, 1984, 199 p., 13 lei.

* * * **Estetica**. Coordonatori : Marcel Breazu, Ion Ianoși, Grigore Smeu, Ion Toboșaru, 1983, 582 p., 75 lei.

DIMITRIE CANTEMIR, **Opere complete**, IX, Tom. I. De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus și Historia Moldo-Vlahica. Prefață de Virgil Cândea. Ediție critică, traducere, introducere, note și indici de Dan Slușanschi, 1983, 457 p., 47 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

EUGENIU SPERANȚIA, **Cartea despre carte sau efloreșcența spirituală**. Ediție îngrijită și Cuvînt înainte de Octavian Chețan, 1984, 120 p., 7,25 lei.

PLATON, **Opere. IV**. Ediție îngrijită de Petru Creția. Interpretări și comentarii de C. Noica, Andrei Cornea, Radu Bercea, Manuela Tecușan. Trad. din lb. elină de Petru Creția, Gabriel Liiceanu, 1983, 548 p., 40 lei.

ISSN 0034—8260

REV. FILOS., XXXII, 1. P. 207—302, BUCUREȘTI, 1985

I.P. INFOMAȚIA c. 1193

43 503

Lei 30

I 8076

Revista de filosofie

DIN SUMAR:

1965—1985
DOUĂ DECENII DE LA CONGRESUL AL IX-LEA AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

CUGETARE ȘI FAPTĂ REVOLUȚIONARĂ
Gheorghe Epure

„EPOCA NICOLAE CEAUȘESCU" — ANI DE MĂREȚE ÎNFĂPTUIRI SOCIALISTE
Vasile Rus

CONTRIBUȚIA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN, A TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU LA DEZVOLTAREA CREATOARE A TEORIEI REVOLUȚIONARE
Ana Bazac

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

DESPRE CONCEPTUL DE *MENS HUMANA* ÎN FILOSOFIA LUI SPINOZA
Cristina Năstase

COSMOS, ETHOS ȘI FECUNDITATE
Ion Banu

RAȚIONALISMUL METODIC
Andrei Marga

ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

OPINII DESPRE CĂRȚI

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

4 *iulie — august* 1985

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IIII 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale. Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii „Rompresfilatelia" — Departamentul Export-Import Presă, P.O.Box 12—201, telex 10370 prsfi r—București, 78104, Calea Griviței 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Schitu Măgureanu, nr. 1, Sector 5, București, telefon: 15.71.83.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

Le publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à Rompresfilatelia — Département Export-Import Presse, P.O.Box 12—201, telex 10376 prsfi r Bucarest 78104, Calea Griviței 64—66.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8076

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXXII Nr. 4 1985

2014
2022

SUMAR

1965—1985
DOUĂ DECENII DE LA CONGRESUL AL IX-LEA AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

GHEORGHE EPURE, Cugetare și faptă revoluționară 307
VASILE RUS, „Epoca Nicolae Ceaușescu" — ani de măreție înfăptuiri socialiste . . 312
ANA BAZAC, Contribuția Partidului Comunist Român, a tovarășului Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea creatoare a teoriei revoluționare 319

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

CRISTINA NĂSTASE, Despre conceptul de *mens humana* în filosofia lui Spinoza . . . 325
ION BANU, Cosmos, ethos și fecunditate 331
ANDREI MARGA, Raționalismul metodic 339

DIN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

DUMITRU MATEI, Lucian Blaga despre „conștiința filosofică" 348
CRISTIAN PETRU, Un construct teoretic neclasic : „orizontul ontologic" al ființării umane 358
ANGELA BOTEZ, „Cîmpul stilistic" în dinamica științei 368
LIVIU ANTONESEI, „Matricea stilistică" — criteriu de tipologizare culturală 375

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

C. CUCIUC, Sensuri și dimensiuni ale ateismului 381

OPINII DESPRE CĂRȚI

EMIL MOROIANU, Estetica 388
ALEXANDRU BOBOC, Filosofia în epoca analizei limbajului 391
I. N. ROȘCA, Reflecții despre „cunoaștere și sens" 393

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

„Teoria revoluționară și practica socială" (Dezbatere științifică) *(E. F.)*; Critica filosofică (Dezbatere) *(Al. B)*; Seminarul „Filosofie și știință" *(Angela Botez)*; Revoluția științifică și tehnică și aplicațiile ei *(E. F.)*; G. Lukács — 100 de ani de la naștere (Dezbatere) *(Al. Boboc)*; Scurte note și informări; *Corrigenda* 395

43045

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXII № 4 1985 г.

СОДЕРЖАНИЕ

1965—1985 гг.
20-ЛЕТИЕ IX СЪЕЗДА РУМЫНСКОЙ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ

ГЕОРГЕ ЕПУРЕ, Претворение в жизнь смелой мысли и революционного действия 307
ВАСИЛЕ РУС, «Эпоха Николае Чаушеску» — годы великих социалистических свершений 312
АННА БАЗАК, Вклад Румынской коммунистической партии и товарища Николае Чаушеску в творческое развитие революционной теории . . . 319

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

КРИСТИНА НЭСТАСЕ, Концепт *менс хумана* в философии Спиноза 325
ИОН БАНУ, Космос, этос и плодовитость 331
АНДРЕЙ МАРГА, Методический рационализм 339

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ДУМИТРУ МАТЕЙ, Лучиан Блага о «философском сознании» 348
КРИСТИАН ПЕТРУ, Неклассический теоретический конструкт: «онтологический горизонт» человеческого становления 358
АНДЖЕЛА БОТЕЗ, «Стилистическое поле» в динамике науки 368
ЛИВИУ АНТОНЕСЕЙ, «Стилистическая матрица» — критерий типологизации в культуре 375

РАЗУМ И ВЕРА

К. КУЧУК, Атеизм: смысл и масштабы 381

МНЕНИЯ О КНИГАХ

ЭМИЛ МОРОЯНУ, Эстетика 388
АЛЕКСАНДРУ БОБОК, Философия в эпоху анализа языка 391
И. Н. РОШКА, Размышления о «познании и смысле» 393

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 395

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXXII **N° 4** **1985**

SOMMAIRE

1965—1985
DEUX DÉCENNIES DEPUIS LE IXe CONGRÈS DU PARTI COMMUNISTE ROUMAIN

GHEORGHE EPURE, Pensée audacieuse et action révolutionnaire 307
VASILE RUS, L'„Époque Nicolae Ceaușescu" — années de grandioses accomplissements socialistes 312
ANA BAZAC, La contribution du Parti Communiste Roumain, du président Nicolae Ceaușescu au développement créateur de la théorie révolutionnaire . . 319

NOTES PHILOSOPHIQUES

CRISTINA NĂSTASE, Du concept de *mens humana* dans la philosophie de Spinoza . . 325
ION BANU, Cosmos, ethos et fécondité 331
ANDREI MARGA, Rationalisme méthodique 339

ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

DUMITRU MATEI, Lucian Blaga au sujet de la „conscience philosophique" 348
CRISTIAN PETRU, Une construction théorique non-classique : „l'horizon onthologique" de l'être humain 358
ANGELA BOTEZ, „Le champ stylistique" dans l'évolution de la science 368
LIVIU ANTONESEI, „La matrice stylistique" — critère de typologie culturelle . . . 375

RAISON ET CROYANCE

C. CUCIUC, Sens et dimensions de l'athéisme 381

OPINIONS SUR LES LIVRES

EMIL MOROIANU, L'Esthétique 388
ALEXANDRU BOBOC, La philosophie à l'époque de l'analyse du langage 391
I. N. ROȘCA, Réflexions sur la „connaissance" et le „sens" 393

LA VIE SCIENTIFIQUE 395

1965—1985

DOUĂ DECENII DE LA CONGRESUL AL IX-LEA AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

CUGETARE ȘI FAPTĂ REVOLUȚIONARĂ

În finalul *Raportului* prezentat, în 1965, la cel de-al IX-lea Congres al Partidului Comunist Român, tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, făcea, cu o remarcabilă forță de premoniție, aprecierea : „CEL DE-AL IX-LEA CONGRES AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN VA RĂMÎNE ÎNSCRIS CU LITERE DE AUR ÎN ISTORIA ROMÂNIEI" [1]. Și, într-adevăr, documentele adoptate de Congresul al IX-lea al P.C.R. au constituit punctul de plecare al unor transformări înnoitoare fără precedent în toate sferele vieții sociale din țara noastră : în construcția economică, în viața politică, în activitatea ideologică, în creația cultural-spirituală, inaugurînd o nouă epocă a devenirii socialiste a României, care poartă pecetea indelebilă a personalității secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, a cărui gîndire și activitate dinamică, novatoare, profund realistă au constituit și constituie un exemplu mobilizator pentru întregul popor român.

Care este, în fapt, semnificația istorică a Congresului al IX-lea pentru fluxul devenirii socialiste a țării și care situează acest moment politic printre punctele nodale ale întregii noastre istorii ? „Congresul al IX-lea — precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu în Cuvîntarea la reuniunea solemnă consacrată împlinirii a 15 ani de la desfășurarea acestui eveniment deosebit din viața partidului și a poporului nostru — a marcat trecerea la o nouă etapă de dezvoltare a societății socialiste românești, de consolidare a cuceririlor socialiste și, apoi, de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate" [2]. În evaluarea semnificației Congresului al IX-lea pentru întreaga devenire a societății românești trebuie reținut, în primă instanță, *noul* pe care l-a inaugurat acest eveniment politic în cadrul *continuității* și *procesualității* operei de edificare a socialismului în țara noastră.

Orînduirea nouă, socialistă, se clădește în cadrul unui proces vast, de lungă durată, care presupune diferite momente, etape istorice necesare. Particularitățile specifice de dezvoltare a noii societăți în fiecare țară în parte exclud, ca atare, stabilirea unor scheme și formule rigide pentru caracterizarea proceselor revoluționare, care exprimă însăși dialectica vie a vieții sociale. Procesul construirii societății socialiste nu se încheie odată cu generalizarea noilor relații de producție, cu realizarea economiei

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 103.

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 20, București, Edit. politică, 1981, p. 258.

socialiste unitare, cu lichidarea exploatării omului de către om. „Aceasta nu înseamnă însă — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, la Conferința Națională a partidului din 1972, în cadrul căreia a abordat o serie întreagă de probleme teoretice majore privind perspectiva evoluției socialiste a țării — înfăptuirea plenară a socialismului. În fața partidului, a poporului se pune sarcina de a realiza dezvoltarea continuă a societății, astfel încît să se asigure aplicarea din plin a principiilor socialiste" [3]. Valorile și principiile socialismului nu învinge deplin și simultan în toate domeniile vieții sociale și umane, după statornicirea noului tip de proprietate asupra mijloacelor de producție. Dar odată cu triumful deplin al socialismului, legile sociale obiective proprii noii societăți găsesc un larg cîmp de acțiune, accelerînd procesul transformărilor revoluționare în baza tehnico-materială, în structura socială, în natura relațiilor sociale, în modul de existență și gîndire al oamenilor, în comportamentul și conștiința acestora.

Noua etapă istorică, inaugurată de Congresul al IX-lea, avea ca obiectiv principal *consolidarea* realităților socialiste printr-o dezvoltare complexă, *multilaterală* a acestora (de „desăvîrșire" a socialismului). Ideea *multilateralității*, avansată în diverse contexte, într-o perioadă imediat următoare desfășurării lucrărilor Congresului al IX-lea și prin care secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, redă conținutul concret al proceselor proprii noii etape, conține, *în nuce*, conceptul însuși de *societate socialistă multilateral dezvoltată*.

Observăm aici o remarcabilă continuitate de gînd, deosebit de expresivă pentru consecvența și profunzimea travaliului teoretic implicat. Formulat, pentru prima oară, în *Raportul* prezentat la Congresul al X-lea al partidului, conceptul de *societate socialistă multilateral dezvoltată* — prețioasă contribuție pe care partidul nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu au adus-o în problema periodizării diferitelor etape ale societății socialiste, devenit concept cheie al teoriei materialist-istorice asupra sistemului social socialist din țara noastră și a devenirii acestuia — este rezultatul unor analize teoretice succesive tot mai aprofundate a realităților sociale din țara noastră, prin care gîndul s-a pliat tot mai complex realității, a reflectat-o în specificitatea ei, i-a surprins tendințele obiective, ceea ce a impus stabilirea unui nou obiectiv strategic, parcurgerea necesară a unei noi etape istorice de evoluție socialistă în țara noastră. Iată doar două asemenea preludări teoretice ale conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată : Congresul al IX-lea — preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu — — a trasat „liniile directoare ale continuării pe o treaptă mai înaltă a procesului de desăvîrșire a construcției socialiste, programul dezvoltării multilaterale a economiei, științei și culturii, a întregii societăți" [4]. Într-un alt text se apreciază, de asemenea, că prin obiectivele stabilite, Congresul al IX-lea al partidului „a trasat un vast program de dezvoltare multilaterală a țării, a cărui înfăptuire va da posibilitatea poporului nostru să facă noi pași pe calea progresului și civilizației" [5].

Stabilirea unor asemenea obiective, care au condus la elaborarea conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată, a fost posibilă din perspectiva unei viziuni dialectice asupra raporturilor dintre teorie

[3] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 544.

[4] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, p. 144. Formulări apropiate sau identice se întîlnesc și în alte pasaje ale aceluiași volum : p. 155, 178, 321, 389, 609.

[5] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 11.

și practica revoluționară, asupra rolului teoriei în concertul factorilor motrici ai progresului social. În acest context, secretarul general al partidului a cerut tuturor lucrătorilor din domeniul ideologiei să studieze temeinic schimbările petrecute în societate, să generalizeze experiența partidului și a poporului acumulată în activitatea practică de construire a noii societăți, ca o condiție a învingerii schematismului, șablonului, a evitării transformării în canoane a ideilor vii ale concepției noastre despre lume și viață. „Se întîlnesc deseori în activitatea ideologică — avertizează, pe această linie, tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul la Congresul al IX-lea, subliniind cerința originalității, a creativității în domeniul respectiv — tendințe de a înlocui analiza științifică a fenomenelor sociale actuale cu repetarea mecanică a unor teze depășite sau infirmate de viață, aprecieri simpliste care nu sînt de natură să ajute la înțelegerea complexității problemelor, a factorilor care acționează în societatea contemporană. Manifestările de schematism, șablonul, transformarea în canoane a ideilor vii ale învățăturii noastre, ca și expunerea acestor idei într-o formă neatractivă, inaccesibilă frînează gîndirea creatoare, sărăcesc conținutul propagandei, slăbesc forța ei de convingere și de influențare" [6]. Tarele de gîndire amintite au adus prejudicii atît teoriei cît și practicii sociale; teoriei, răpindu-i suflul ei viu, dialectic, prin osificare, canonizare, schematizare, prin închiderea ei în formule stereotipe, în citate; practicii, cantonînd-o în scheme prestabilite, în rutinier, golind-o astfel de conținut creator, de inițiativă.

Congresul al IX-lea al partidului, prin spiritul viu, original, necontenit novator pe care l-a promovat și l-a imprimat întregii vieți sociale, a întrerupt șirul anilor puțin fecunzi pentru gîndire, a constituit un impuls hotărîtor pentru a ridica gîndul la nivelul propriei existențe și experiențe istorice, și reciproc, de a face din propria gîndire, din generalizarea propriei experiențe în construcția noii societăți, așadar prin „prelucrarea de sine stătătoare a teoriei" [7] revoluționare, o călăuză sigură a propriei existențe istorice și culturale. „Se știe că nu există o rețetă gata elaborată despre felul cum trebuie construit socialismul — subliniază, în aceeași ordine ideatică, secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu. El se făurește prin lupta și munca maselor largi populare. Experiența noastră proprie, ca și experiența altor țări socialiste, constituie elementul hotărîtor pentru îmbunătățirea continuă a construcției socialiste, pentru dezvoltarea societății în toate domeniile de activitate" [8].

Numai cunoașterea și aplicarea creatoare a adevărurilor și legităților generale obiective la condițiile sociale, istorice concrete, la specificul fiecărui popor, numai respectarea strictă a raporturilor dialectice dintre general și particular asigură politicii de construcție a noii societăți un caracter științific, realist.

Reabilitarea spiritului viu, creator al dialecticii, pe care a realizat-o Congresul al IX-lea al partidului, a constituit impulsul hotărîtor al creativității în domeniul teoriei în răstimpul celor două decenii scurse și care s-a concretizat în regîndirea și reelaborarea unor concepte, noțiuni și metode, prin confruntarea lor cu viața, cu practica socială în continuă îmbogățire. Pe această linie, una din ideile fundamentale, care străbate

[6] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 1, p. 85.

[7] *Ibidem*, p. 87.

[8] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 2, p. 175.

ca un fir roşu întreaga operă a secretarului general al partidului, este aceea a adîncirii continue a cunoaşterii realităţii şi a dezvoltării, pe această bază, a concepţiei revoluţionare despre lume şi viaţă, a îmbunătăţirii întregii activităţi teoretice si ideologice, pentru a o ridica la nivelul sarcinilor generale ale construcţiei socialiste, pentru asigurarea unei unităţi dialectice a laturilor practice şi teoretice ale operei constructive a noii societăţi. „Rezolvarea cu succes a marilor sarcini ce ne stau în faţă impune ca o dată cu concentrarea eforturilor pentru dezvoltarea bazei tehnice-materiale a societăţii să acordăm atenţie tot mai mare activităţii ideologice, elaborării teoretice a problemelor dezvoltării societăţii noastre, să asigurăm o unitate strînsă între munca ideologică-teoretică şi practica construcţiei socialiste" [9].

Congresul al IX-lea a elaborat, totodată, un întreg program de activitate teoretică, de studiu şi analiză pentru gîndirea social-politică şi filosofică românească : rolul partidului în perioada desăvîrşirii construcţiei socialiste, rolul statului şi evoluţia funcţiilor sale, democraţia socialistă şi căile dezvoltării ei, legile obiective şi acţiunea lor în socialism, dezvoltarea naţiunii în socialism, dezvoltarea şi rolul conştiinţei socialiste, problemele revoluţiei tehnico-ştiinţifice, problema industrializării socialiste a ţării, problema agrară şi rolul agriculturii în economia ţării noastre, problemele organizării relaţiilor între ţările socialiste, dezvoltarea sistemului mondial socialist. „Iată numai cîteva probleme care trebuie să fie studiate cu cea mai mare atenţie în lumina concepţiei noastre despre lume şi viaţă" [10] — sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu în *Raportul* la Congresul al IX-lea, precizînd, în continuare, că acestea constituie doar o parte din programul teoretic care trebuie elaborat, căci „sfera preocupărilor teoretice este mult mai largă" [11]. În alte lucrări, ulterioare, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a indicat şi precizat, succesiv, alte fronturi de lucru pentru domeniul ideologic.

Abordarea în spirit înnoitor, realist a problemelor fundamentale ale făuririi şi consolidării orînduirii socialiste în România, ale dezvoltării complexe, multilaterale a societăţii noastre — abordare care s-a concretizat în perfecţionarea şi adîncirea strategiilor de dezvoltare a tuturor sectoarelor vieţii sociale, de la baza tehnico-materială pînă la om, la formarea noului tip uman şi a vieţii spirituale —, a fost realizată, în primul rînd, prin aportul original, îndrăzneţ şi creator al secretarului general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu. Pe această linie, secretarul general al partidului nostru a realizat elaborările şi înnoirile conceptuale cunoscute : conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată, de stat al democraţiei muncitoreşti revoluţionare, de umanism revoluţionar, partidul ca centru vital al societăţii, conceptul de civilizaţie socialistă, a dezvoltat şi îmbogăţit patrimoniul gîndirii marxiste contemporane prin tezele privind locul şi rolul contradicţiilor în societatea socialistă şi căile rezolvării lor, rolul naţiunii în epoca istorică contemporană şi în perspectiva trecerii la comunism, dialectica raporturilor dintre existenţa socială şi conştiinţa socială, direcţiile şi sensurile evoluţiei istorice a partidului şi statului, noua revoluţie agrară, noua calitate a muncii şi vieţii şi altele, contribuţii care conturează tot atîtea direcţii strategice, proiecte de anvergură istorică ale construcţiei noii societăţi, socialiste, şi a trecerii spre comunism.

[9] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, vol. 1, p. 87—88.
[10] *Ibidem*, p. 88.
[11] *Ibidem*.

Spiritul novator, creator în domeniul teoriei și al practicii — ceea ce impune reconstrucția teoretică, regîndirea propriei gîndiri și practici în raport cu condițiile și cerințele în continuă modificare și dezvoltare — pe care l-a promovat secretarul general al partidului de-a lungul celor două decenii de la Congresul al IX-lea, se află într-o relație organică cu viziunea dialectică profundă asupra procesului cunoașterii și a raporturilor teorie — practică socială, viziune afirmată cu o consecvență remarcabilă. Pe această linie, sînt întru totul edificatoare mai ales două texte, care se situează în timp la aproape două decenii distanță. Astfel, în *Expunerea cu privire la îmbunătățirea organizării și îndrumării activității de cercetare științifică*, prezentată în sesiunea Marii Adunări Naționale din 20—22 decembrie 1965, tovarășul Nicolae Ceaușescu formula teza: „Progresul științei este incompatibil cu arbitrarul, cu pronunțarea unor sentințe definitive într-un sens sau altul asupra descoperirilor științifice și a metodelor de cercetare. Nu există domenii științifice în care să se fi ajuns la limita maximă a cunoașterii, știința fiind ea însăși un neîntrerupt proces de înțelegere a tainelor lumii înconjurătoare aflată în continuă dezvoltare și transformare. Ceea ce se creează azi constituie punctul de plecare al unor descoperiri viitoare, care îmbogățesc gîndirea omenească, completează sfera cunoașterii" [12]. La Congresul al XIII-lea al partidului, formulînd, de asemenea, sarcina intensificării activității ideologice, de cercetare, strîns legată de problemele perfecționării continue a societății socialiste românești — sarcină cu caracter permanent, nu de campanie — secretarul general al partidului reia, într-o formulare mai adîncită, ideea dialecticității procesului cunoașterii și a raporturilor teorie — practică: „Ceea ce am realizat pînă acum și ceea ce cunoaștem astăzi constituie baza pentru o nouă cunoaștere și o nouă dezvoltare a teoriei, a concepției despre lume și viață. Cunoașterea naturii și societății nu are limite. În nici un domeniu nu s-a încheiat procesul revoluționar al cunoașterii! Nu există realități și fenomene, legități ale dezvoltării lumii ce nu pot fi cunoscute, ci numai care nu sînt încă cunoscute. Iată de ce trebuie să acționăm permanent pentru înțelegerea și cunoașterea a noi și noi taine ale naturii și Universului, pentru aprofundarea legităților generale ale dezvoltării societății omenești, ale progresului uman — și să le punem la baza întregii opere de edificare a socialismului și comunismului în România" [13].

Și numai o astfel de perspectivă de cunoaștere și de acțiune practică, concretizată în elaborarea obiectivelor și sarcinilor strategice ale politicii economice în diversele etape ale devenirii noastre socialiste, de perfecționare a vieții politico-statale, a activității teoretico-ideologice și cultural-educative, de dezvoltare a conștiinței sociale, au asigurat succesele remarcabile obținute de poporul nostru în toate domeniile, succese care configurează liniile unei epoci distincte a istoriei noastre milenare, numită pe drept cuvînt „Epoca Nicolae Ceaușescu". Ea inspiră mîndria legitimă a întregului nostru popor, atașamentul profund al tuturor oamenilor muncii față de cauza socialismului și comunismului pe pămîntul patriei noastre.

Gheorghe Epure

[12] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 1, p. 238—239.

[13] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1984, p. 65.

„EPOCA NICOLAE CEAUȘESCU" — ANI DE MĂREȚE ÎNFĂPTUIRI SOCIALISTE

Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român — moment de însemnătate crucială în viața social-politică a țării noastre, celelalte congrese care au urmat, cuvîntările și lucrările tovarășului Nicolae Ceaușescu au determinat *un profund reviriment în gîndirea social-politică a partidului și poporului român*. S-au evidențiat cu putere originalitatea soluțiilor concrete adoptate de partidul și statul nostru în rezolvarea problemelor de bază ale organizării și conducerii societății, aplicarea creatoare a concepției materialist-dialectice și istorice, a socialismului științific, a adevărurilor universal-valabile la condițiile social-istorice concrete din România, aprofundarea fenomenelor și aspectelor noi apărute în procesul transformării revoluționare a societății. În acest context, operele tovarășului Nicolae Ceaușescu — bogat tezaur de idei profund novatoare — reprezintă *o înaltă școală a gîndirii socialiste, revoluționare*, pentru toți comuniștii din patria noastră, pentru întregul popor.

Importanta operă teoretică a tovarășului Nicolae Ceaușescu este concretizată în cele 27 volume apărute pînă acum din seria *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*. Relevării multiplelor sale contribuții la progresul gîndirii social-politice, economice și filosofice îi sînt consacrate culegerile din texte alese *Din gîndirea social-politică a Președintelui României, Nicolae Ceaușescu*, 21 volume, *Din gîndirea economică a Președintelui României, Nicolae Ceaușescu*, 13 volume, *Din gîndirea filozofică a Președintelui României, Nicolae Ceaușescu*, 8 volume, *Opere alese*, 3 volume. Răspunzînd largului interes al opiniei publice internaționale față de creația teoretică a tovarășului Nicolae Ceaușescu, în numeroase țări ale Europei, Asiei, Africii și Americii au fost publicate din opera sa, zeci și zeci de volume.

Este de o însemnătate esențială contribuția tovarășului Nicolae Ceaușescu la fundamentarea teoretică și elaborarea *Programului Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, care unește și impulsionează puternic energiile creatoare și forțele întregului popor în măreața operă de zidire pe pămîntul României a celei mai drepte și umane orînduiri. Teze, concepte de mare însemnătate principială, teoretică și practică elaborate de partid, inițiate în spirit creator marxist-leninist de către tovarășul Nicolae Ceaușescu, au dat un nou impuls gîndirii teoretice, elaborării soluțiilor practice ale înaintării și dezvoltării multilaterale a construcției socialiste, reprezentînd totodată un aport remarcabil la îmbogățirea teoriei și practicii revoluționare. Asemenea teze se referă, după cum se știe, la clarificarea etapelor de dezvoltare economică și social-politică a țării, la rolul primordial al dezvoltării forțelor de producție, la natura și evoluția contradicțiilor în socialism, unitatea dialectică dintre legile generale și condițiile particulare, modernizarea structurii economiei românești pentru făurirea unui complex economic național unitar, repartizarea armonioasă a forțelor de producție pe întreg teritoriul țării, alocarea unei rate înalte a acumulării pentru desfășurarea în ritm rapid a producției lărgite, asigurarea satisfacerii crescînde a nevoilor prezente și viitoare ale întregii societăți.

Acționînd pe temeiul unității dialectice dintre teorie și practică, dintre principiile generale și modalitatea aplicării lor concrete, partidul

a elaborat la Congresul al IX-lea acea linie de acțiune fertilă, dinamică, a cărei justețe a fost din plin confirmată de înfăptuirile din anii care au urmat. În strategia revoluționară a partidului, a secretarului său general, *rolul hotărîtor în ridicarea economico-socială a patriei îl are accelerarea procesului de industrializare socialistă*. Atît la Congresul al IX-lea, cît și la congresele ulterioare, în strălucitele rapoarte pe care le-a prezentat, tovarășul Nicolae Ceaușescu a fundamentat teoretic și practic, într-un spirit profund științific, realist, necesitatea alocării a unei părți însemnate din venitul național pentru dezvoltarea unei puternice și moderne baze tehnico-materiale — factor hotărîtor al progresului multilateral al țării și creșterii nivelului de trai al poporului, al întăririi independenței și suveranității naționale. Volumul investițiilor a crescut de la 47 miliarde în anul 1965 la 244,7 miliarde în anul 1984. Ca urmare, industria României a făcut un salt spectaculos, devenind în prezent de aproape 6 ori mai puternică decît în anul 1965. În „Epoca Nicolae Ceaușescu", în România au fost create peste 250 zone și platforme industriale. Contribuția industriei la crearea venitului național a sporit de la 48,9 la sută în anul 1965 la peste 60 la sută în anul 1984. În prezent, puterea instalată în centralele electrice este de circa 18000 MW, față de 3250 MW în anul 1965. Ponderea mărfurilor cu grad superior de prelucrare — mașini, utilaje, mijloace de transport, produse chimice și mărfuri industriale de larg consum — reprezintă în prezent 58 la sută din volumul total al exportului, față de 36,2 la sută în anul 1965.

Au fost create și s-au dezvoltat ramurile industriale de vîrf, de înaltă tehnicitate, care valorifică în mod superior resursele materiale și forța de muncă a poporului. A fost promovată o politică fermă de dezvoltare și amplasare rațională a forțelor de producție pe întreg teritoriul țării, ceea ce a ridicat la o viață nouă, înfloritoare județele și localitățile rămase în urmă, a făcut să pulseze în zone în trecut complet lipsite de industrie ritmul activității economice moderne. Aceasta a asigurat ridicarea nivelului de trai al maselor populare, crearea, într-o măsură tot mai mare, a unor condiții egale de muncă și de viață pentru toți cetățenii patriei. Relevînd necesitatea continuării pe un plan superior a procesului de industrializare, tovarășul Nicolae Ceaușescu arată: „Să ne propunem ca, în cincinalul viitor, industria românească să-și mențină și să-și consolideze pozițiile pe care le ocupă, să cucerească altele noi, să se ridice la un nivel și mai înalt pentru a putea fi competitivă, pentru a deține un loc mai de frunte în economia mondială din punct de vedere al nivelului tehnic și al calității" [1].

Ramură de bază a economiei noastre naționale, cu mari posibilități de progres, *agricultura socialistă s-a bucurat, după Congresul al IX-lea, de o mare atenție din partea conducerii partidului, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu*. Marcînd o cotitură în politica agrară a partidului și statului nostru, în dezvoltarea și modernizarea agriculturii, Congresul al IX-lea a redat acestei importante ramuri de producție locul ce i se cuvine în ansamblul economiei românești. A fost creată o bază tehnico-materială puternică, s-a înfăptuit o profundă organizare a agriculturii, s-a extins aplicarea în producție a cunoștințelor agrozootehnicii moderne. Este deosebit de grăitor pentru progresele obținute în agricultură faptul

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1984, pag. 18.

că în această perioadă producția agricolă a României a crescut de peste 2 ori. Producția de cereale în anul 1984 — cea mai mare din istoria țării — a fost de 23,6 milioane tone, cu un milion de tone mai mare decît cea din anul 1965. În cincinalul 1986—1990, obiectivul fundamental al agriculturii îl va constitui „realizarea noii revoluții agrare, ce presupune transformarea generală a felului de muncă, de viață și de gîndire al țărănimii noastre cooperatiste, realizarea unei producții agricole care să satisfacă din plin necesitățile de consum ale întregului popor, precum și alte cerințe ale dezvoltării economiei naționale" [2].

Una dintre cele mai importante aprecieri novatoare elaborate de secretarul general al partidului este cea *privitoare la imensul potențial de progres al științei și cunoașterii, al revoluției științifico-tehnice contemporane.* Se poate aprecia că ultimii 20 de ani se evidențiază ca o epocă de consecventă aplicare a celor mai valoroase cuceriri ale cunoașterii în toate domeniile construcției socialiste — industrie, agricultură, învățămînt, în procesul de conducere socială, în însăși strategia edificării noii societăți. Pe baza hotărîrilor luate de Congresul al IX-lea, potrivit cărora introducerea progresului tehnic în România să se facă pe baza cercetării științifice proprii și nu pe importul de licență, în această perioadă a crescut considerabil baza tehnico-materială a științei și tehnologiei, fondurile fixe din unitățile de cercetare fiind de circa 10 ori mai mari. Ponderea produselor noi, realizate pe baza concepției tehnice proprii, a fost în perioada 1981—1984 de peste 97 la sută, față de 40 la sută în anii 1961—1965. În prezent, este în vigoare un număr de brevete de invenții românești de aproape 14 ori mai mare decît în anul 1965. „Cercetarea științifică românească, subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, are marea răspundere de a soluționa mai rapid o serie de probleme de importanță hotărîtoare pentru dezvoltarea economico-socială a patriei noastre" [3].

Pe fundalul și în contextul transformărilor revoluționare care au avut loc *în perioada care a trecut de la Congresul al IX-lea al partidului, învățămîntul a cunoscut o dezvoltare pe o linie mereu ascendentă.* Populația școlară a crescut de la 4.103.000 în 1965 la 5.600.000 în 1984. Peste un sfert din populația țării este cuprinsă astăzi în diferite forme de învățămînt. Din totalul suprafeței clădirilor școlare realizate în anii socialismului, 70 la sută au fost construite în ultimile două decenii. Deosebit de importante sînt schimbările produse în orientarea, organizarea și conținutul învățămîntului. S-a aplicat tot mai ferm în viață concepția revoluționară a tovarășului Nicolae Ceaușescu cu privire la îmbinarea organică a învățămîntului cu cercetarea și practica; învățămîntul românesc asigură astăzi cu succes pregătirea la un înalt nivel științific și tehnic a forței de muncă necesare construcției socialismului în patria noastră. „Ridicarea pregătirii profesionale și tehnice, a nivelului general de cultură și cunoștințe științifice al întregii populații, subliniază secretarul general al partidului, va reprezenta un factor calitativ de importanță deosebită în formarea omului nou — constructor conștient al socialismului și comunismului — în asigurarea participării active a tuturor cetățenilor patriei noastre la înfăptuirea celei mai drepte societăți din lume, în afirmarea personalității umane, la împletirea armonioasă a intereselor personale cu cerințele generale ale societății" [4].

[2] *Ibidem*, p. 19.
[3] *Ibidem*, p. 23.
[4] *Ibidem*, p. 36—37.

Un progres remarcabil au înregistrat *arta și cultura nouă, a căpătat o amploare deosebită întreaga viață spirituală a poporului*, s-a îmbogățit patrimoniul nostru cultural cu noi opere pătrunse de idealurile socialismului, asigurîndu-se totodată valorificarea științifică a bogatei moșteniri a trecutului și punîndu-se larg în circulație mari valori spirituale ale celorlalte popoare. Cheltuielile social-culturale de la bugetul de stat au crescut de la 1100 lei pe locuitor în anul 1965, la 3800 lei pe locuitor în anul 1984. Festivalul național „Cîntarea României" — grandioasă competiție a muncii și creației libere, organizată din inițiativa tovarășului Nicolae Ceaușescu, a cuprins la ultima sa ediție 53.649 cercuri de creație și 153.040 formații artistice, la care au participat peste 4.800.000 oameni ai muncii. Referindu-se la raportul dialectic dintre baza materială a societății și diferitele componente ale culturii, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia rolul determinant al celei dintîi, dar atrăgea atenția și asupra rolului activ pe care îl are cultura în dezvoltarea societății. În repetate rînduri, partidul nostru a evidențiat această intercondiționare în care factorul material este determinant, dar, cum spunea secretarul general al partidului, „Conștiința socială, învățămîntul și cultura, activitatea ideologică și politică-educativă au un rol important în dezvoltarea forțelor de producție. Ambele laturi de activitate, condiționîndu-se reciproc și într-o unitate dialectică, asigură progresul continuu al societății, ridicarea bunăstării poporului, întărirea independenței și suveranității patriei" [5].

Viața, realitățile de fiecare zi ale țării au confirmat și confirmă permanent teza dezvoltată de tovarășul Nicolae Ceaușescu încă de la Congresul al IX-lea — potrivit căreia *esența revoluției și construcției socialiste, concentrată în expresia „Totul pentru om, pentru bunăstarea lui", constituie adevărata piatră unghiulară a programului de dezvoltare a patriei.* Eforturile pentru sporirea bogățiilor materiale și spirituale ale societății reprezintă temelia sigură, unica sursă de satisfacere tot mai bună a cerințelor de viață ale poporului. Creșterea de la an la an a veniturilor reale ale populației, ca și sporirea substanțială a cheltuielilor sociale demonstrează cu putere faptul că esența orînduirii pe care o edificăm este asigurarea unei vieți mai bune și fericite pentru toți cei ce muncesc. Nu există categorie socială, nu există familie în viața căreia să nu se simtă favorabil repetatele sporiri ale retribuțiilor tarifare, majorarea tuturor categoriilor de pensii, ca și a alocațiilor pentru copii, amploarea construcțiilor de locuințe, creșterea cheltuielilor social-culturale ale statului. Înfăptuirea prevederilor cincinalului 1986—1990 de dezvoltare economico-socială a țării va permite creșterea în continuare a bunăstării materiale și spirituale a întregului popor. Toate acestea demonstrează că politica partidului este expresia fidelă a intereselor vitale ale întregului popor, că ea are un profund sens general uman, fiind pătrunsă de înaltele principii ale umanismului socialist.

★

Perioada care a trecut de la cel de-al IX-lea Congres al partidului se caracterizează, totodată, printr-o *intensă activitate teoretică îndreptată spre investigarea realităților, pentru elaborarea soluțiilor teoretice și practice cerute de procesul de perfecționare a organizării și conducerii societății, a*

[5] Nicolae Ceaușescu, *Expunere prezentată la plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, 1—2 iunie 1982*, București, Edit. politică, 1982, p. 7—8.

întregii vieți sociale. Odată cu dezvoltarea continuă a noii societăți și pe temeiul acestei noi dinamici sociale sînt dezvoltate și aprofundate, în documentele partidului nostru, în opera teoretică a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, o seamă de concepte centrale ale dialecticii societății socialiste. Astfel, *conceptul de perfecționare a conducerii vieții sociale* definește conexiunea dialectică necesară, adaptarea continuă a principiilor și structurilor de organizare, ca și a formelor și a metodelor științifice de conducere la schimbările ce se produc în societate, la particularitățile diferitelor etape, la cerințele mereu noi ale vieții, pentru ca aceste cerințe să-și găsească răspunsuri optime pe planul practicii sociale. „Perfecționarea conducerii planificate a societății, sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, trebuie să constituie o preocupare continuă a partidului și statului, un proces permanent determinat de însăși dezvoltarea forțelor de producție și perfecționarea relațiilor de producție și sociale" [6].

Documentele Congresului al XIII-lea al partidului, stabilind ca obiectiv fundamental al cincinalului 1986—1990, „continuarea fermă a politicii de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a patriei noastre spre comunism", care cuprinde într-o viziune unitară progresul economiei, științei, învățămîntului și culturii, ridicarea nivelului de trai, crearea condițiilor pentru înflorirea multilaterală a personalității umane, asigurarea unei înalte civilizații materiale și spirituale pentru întregul nostru popor, prevăd în același timp *un amplu sistem de măsuri în vederea perfecționării în continuare a organizării și conducerii societății, a relațiilor de producție și sociale, în vederea dinamizării întregii vieți economico-sociale și a promovării spiritului creator, revoluționar al poporului nostru.*

Conceptele de *perfecționare* și de *dinamism* se află într-o strînsă conexiune cu cel de *creativitate.* În cadrul preocupărilor permanente ale partidului pentru perfecționarea societății socialiste, în cîmpul acțiunii politice dinamice, creativitatea se manifestă prin valorificarea rațională, optimă și operativă a posibilităților materiale și spirituale latente sau ivite pe parcurs în vederea sporirii continue a eficienței activității social-economice. Promovarea consecventă în toate domeniile a laturilor calitative cere imperios stimularea mai puternică a creativității maselor, putere de discernămînt și capacitatea de a gîndi orice problemă în raport cu noile condiții, cu necesitatea realizării progresului social neîntrerupt. În viziunea partidului nostru, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, creativitatea are importanță hotărîtoare pentru asigurarea ridicării României la un înalt nivel de dezvoltare economică, științifică și culturală, la un înalt nivel de trai, pentru înscrierea țării noastre pe orbita civilizației moderne. Această concepție s-a definit într-o viziune sistemică, dinamică și coerentă asupra dezvoltării țării, într-o viziune originală, proprie procesului revoluționar al edificării socialismului în România.

Întemeindu-și întreaga activitate pe înțelegerea profundă a tendinței legilor obiective, pe aplicarea creatoare a principiilor fundamentale ale marxismului la condițiile concrete ale țării noastre, partidul a adoptat hotărîri de maximă importanță potrivit cărora economia, știința, cultura, învățămîntul, toate domeniile activității de partid și de stat au cunoscut multiple măsuri de perfecționare care converg spre un sens unic : înlă-

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 519.

turarea a tot ceea ce este învechit, perimat și nu mai corespunde noilor cerințe ale vieții, promovarea a tot ceea ce este înaintat, valoros, în stare să stimuleze progresul. *Receptivitatea față de nou* este trăsătura definitorie, este *esența perfecționării societății socialiste*. Preocupările pentru perfecționare, pentru afirmarea creativității și promovarea noului sînt într-o strînsă interdependență dialectică cu activitatea efectivă de înfăptuire a sarcinilor construcției socialiste; așa cum perfecționarea vieții economice și sociale, creativitatea, afirmarea noului nu reprezintă un scop în sine, ci țintesc să creeze pretutindeni condiții propice înfăptuirii politicii partidului, tot astfel atingerea acestui obiectiv creează la rîndul lui premise favorabile pentru ca activitatea de perfecționare, de stimulare a afirmării creativității și a noului să fie desfășurată în continuare cu vigoare sporită, pe un front și mai larg.

O deosebită importanță teoretică și practică, atît pentru țara noastră, cît și pentru cauza socialismului în general are teza formulată de tovarășul Nicolae Ceaușescu cu privire la *evoluția funcțiilor statului și sporirea rolului acestuia în perioada construcției societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării României spre comunism*. Conducerea unitară a întregii activități economico-sociale pe baza planului național unic; promovarea principiului centralismului democratic, care îmbină armonios inițiativa largă a maselor, a consiliilor oamenilor muncii, cu principiul conducerii unice a tuturor sectoarelor; lărgirea rolului și atribuțiilor ministerelor, centralelor și consiliilor oamenilor muncii din toate unitățile economico-sociale; promovarea fermă a principiilor muncii și activității colective la toate nivelurile; îmbinarea armonioasă a activității organelor de stat cu aceea a noilor organisme democratice; aplicarea cu hotărîre a principiului autoconducerii și autogestiunii muncitorești; întărirea legalității socialiste și așezarea întregii activități a societății pe temelia sigură a legilor — toate acestea asigură ridicarea la un nivel mai înalt a rolului și activității statului, perfecționarea funcțiilor sale în vederea optimizării întregii activități economico-sociale. „Înfăptuirea obiectivelor cincinalului viitor și ale dezvoltării în perspectivă a României pînă în anul 2000, arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, impune, ca necesitate obiectivă, creșterea și mai puternică a rolului statului în planificarea, organizarea și conducerea unitară a întregii activități economico-sociale, pe baza planului național unic" [7].

Spiritul creator al gîndirii teoretice marxist-leniniste a partidului nostru, a tovarășului Nicolae Ceaușescu este pus în evidență și de teza care se referă la *coordonatele adîncirii democrației socialiste, crearea cadrului organizatoric corespunzător în vederea participării tot mai active a întregului popor la făurirea propriului său viitor*. Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, care lichidează ruptura dintre muncă și proprietate și face pentru prima oară ca poporul să devină nu numai creatorul, ci și proprietarul mijloacelor de producție și al bunurilor materiale și spirituale, deschide perspective nebănuite pentru afirmarea nestingherită a inițiativei maselor populare. Desfășurarea mereu mai amplă a activității creatoare a poporului, participarea sa efectivă la conducerea țării sînt posibile nu numai datorită existenței unei puternice baze economice, concretizată în relațiile de producție socialiste, ci și datorită faptului că

[7] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 41—42.

se dezvoltă permanent o solidă bază politică reprezentată de partidul comunist, de statul socialist, de organizațiile de masă și obștești. Totodată, viața noastră democratică este așezată pe o bază socială trainică, societatea românească fiind alcătuită din clase și categorii sociale prietene, participante active la producția de bunuri materiale și spirituale, între care se realizează o apropiere continuă în ce privește condițiile de muncă, orizontul tehnico-profesional și de cultură generală, modul de viață material și spiritual.

O măsură cu caracter revoluționar, inițiată de secretarul general al partidului pe linia edificării cadrului democratic a fost crearea consiliilor oamenilor muncii, ca organisme colective de conducere a tuturor întreprinderilor economice și unităților social-culturale, în care alături de cadrele de partid și de stat, sînt reprezentați nemijlocit oamenii muncii ce lucrează direct în producție. Societatea noastră socialistă dispune astăzi de un larg cadru organizatoric — la toate nivelurile — care permite oamenilor muncii, întregului popor să ia parte efectiv la adoptarea deciziilor, la dezbaterea hotărîrilor care privesc mersul înainte al patriei, la elaborarea și înfăptuirea politicii de construcție socialistă. Condițiile create de partidul nostru, noua noastră democrație, superioară oricărei democrații burgheze, asigură manifestarea și afirmarea plenară a personalității umane, îmbinarea armonioasă a intereselor personale ale fiecărui cetățean cu interesele generale ale societății.

Opera și activitatea politică a tovarășului Nicolae Ceaușescu pun cu putere în relief *locul și rolul națiunii în epoca actuală*. Pornind de la faptul că națiunea are și va continua să aibă, și în condițiile socialismului, pentru o lungă perioadă de timp, un rol decisiv în dezvoltarea societății pe calea progresului, tovarășul Nicolae Ceaușescu a fundamentat științific căile — înscrise și în Programul partidului — dezvoltării și înfloririi națiunii noastre socialiste și, totodată, ale asigurării deplinei egalități în drepturi a naționalităților conlocuitoare din patria noastră. Sintetizînd conținutul și semnificația profundă a afirmării plenare a noilor trăsături pe care națiunea noastră le-a dobîndit în cursul procesului revoluționar, tovarășul Nicolae Ceaușescu are în vedere mai întîi rolul conducător al clasei muncitoare și manifestarea partidului comunist ca centru vital al națiunii, al întregii societăți; apoi rolul statului socialist de exponent al intereselor fundamentale ale națiunii, ale întregului popor, omogenizarea socială tot mai pronunțată și axarea întregii vieți spirituale pe o ideologie unică, ideologia revoluționară a clasei muncitoare; de asemenea, întărirea unității și coeziunii națiunii, a întregului popor, ca unitate a tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, în jurul partidului comunist, realizarea autoconducerii și afirmarea tot mai puternică a posibilităților reale ale poporului de a hotărî liber și de a dispune în mod suveran de prezentul și viitorul său. Este unanim apreciată contribuția remarcabilă pe care secretarul general al partidului nostru a adus-o la dezvoltarea și aplicarea neabătută a politicii juste, marxist-leniniste a Partidului Comunist Român în problema națională. Pe acest plan, realitățile României socialiste, noile relații social-economice asigură egalitatea deplină a oamenilor muncii față de mijloacele de producție, participarea lor la conducerea și organizarea societății.

Congresul al IX-lea, ca și celelalte congrese care au urmat, a proclamat cu putere *necesitatea obiectivă a exercitării la un nivel tot mai înalt a rolului conducător al partidului în societate*, necesitatea perfecționării

continue a formelor și metodelor sale de activitate, legării tot mai strînse a partidului de masele largi populare. În spiritul acestei teze formulate de către tovarășul Nicolae Ceaușescu au fost instaurate în viața partidului nostru principiile muncii și conducerii colective, s-a întărit puternic democrația de partid, creîndu-se condiții pentru participarea tuturor comuniștilor la viața partidului, la elaborarea politicii sale, la adoptarea tuturor deciziilor; s-a dezvoltat un climat de stimulare a inițiativei creatoare, de valorificare largă a experienței și înțelepciunii comuniștilor, a maselor de oameni ai muncii. Secretarul general al partidului a imprimat un stil de muncă nou în activitatea partidului, caracterizat prin spirit combativ, critic și autocritic, cu adevărat revoluționar, prin cunoașterea realităților la fața locului și prezența permanentă în mijlocul oamenilor muncii, prin legătura și dialogul permanent cu masele largi de constructori ai socialismului. Așa cum relevă îndeosebi experiența acumulată de la Congresul al IX-lea, partidul își exercită rolul conducător nu din exteriorul societății, ca un emițător de directive, ci prin integrarea sa în viața societății, prin participarea nemijlocită a activului de partid, a tuturor comuniștilor, în cadrul unităților economico-sociale, al organizațiilor de masă și obștești la procesul amplu de elaborare și înfăptuire a politicii partidului, a măsurilor dintr-un domeniu sau altul. Partidul Comunist Român reprezintă cu adevărat centrul vital și forța dinamică a societății noastre, îndeplinindu-și cu cinste misiunea istorică în conducerea destinelor patriei, în unirea eforturilor poporului pentru edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate.

Gîndirea social-politică, opera teoretică și practică a tovarășului Nicolae Ceaușescu constituie — prin profunzimea analizei și prin forța de sintetizare și generalizare ce le caracterizează — o ilustrare vie a ceea ce înseamnă a gîndi și a acționa cutezător, în spirit revoluționar. Impresionanta activitate creatoare a Partidului Comunist Român, a tovarășului Nicolae Ceaușescu desfășurată pe tărîmul gîndirii teoretice, în strînsă legătură cu practica socială, înarmează masele largi populare din țara noastră cu orientări principiale clare, deschide largi perspective și însuflețește întreaga națiune la făurirea conștientă a propriului destin.

Vasile Rus

CONTRIBUȚIA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN, A TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU LA DEZVOLTAREA CREATOARE A TEORIEI REVOLUȚIONARE

CARACTERUL CREATOR AL TEORIEI MARXISTE

Ca dialectică materialistă, teoria marxistă a presupus, încă din momentele făuririi sale, dezvoltarea sa *creatoare*, caracterul deschis față de realitatea pe care o reflectă. „Întemeietorii socialismului științific — subliniază secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu —

au fost gînditori revoluționari, nu profeți care să prezică un viitor imaginar și să stabilească precepte imuabile, valabile pentru orice etapă de dezvoltare. Ei au elaborat o concepție revoluționară unitară despre lume, despre comunism, bazîndu-se pe analiza materialist-dialectică a dezvoltării economice și sociale. Nu o dată, ei au subliniat că această concepție revoluționară nu este încheiată, ci, dimpotrivă, constituie numai o bază de pornire care trebuie continuu dezvoltată și perfecționată, pe baza noilor realități economico-sociale, a noilor cuceriri ale științei și cunoașterii umane" [1].

Întemeietorii materialismului dialectic au fundamentat, atît pentru dinamica teoriei (a filosofiei) despre natură și societate, cît și pentru mecanismele practice, acționale, ideea *autodepășirii permanente*, a perfecționării cunoașterii umane. „Cu fiecare descoperire epocală din domeniul științelor naturii, materialismul trebuie să-și schimbe forma; iar de cînd istoria a fost supusă și ea interpretării materialiste, se deschide și aici o nouă cale de dezvoltare [2].

Marx și Engels au fost conștienți de caracterul de pionierat, precum și de limitele lucrărilor lor, determinate în mod obiectiv de nivelul de dezvoltare a societății și cunoașterii. În repetate rînduri, atît ei cît și, mai tîrziu, Lenin au demonstrat că obligatorie pentru ideologii mișcării muncitorești este nu preluarea mecanică a unor teze, ci analiza permanentă a realității, un stil de gîndire mobil, îndrăzneț.

Locul marcant al materialismului dialectic în istoria modernă și contemporană este dat nu numai de atitudinea față de valorile trecutului, față de continuitatea care este, am putea spune, pentru prima dată *valorificată* la justa ei valoare, ci și, de capacitatea sa de a crea un tablou al acțiunii practice în prezent, de a jalona *prezentul* și *viitorul*. Prin contactul său specific cu realitatea, dialectica materialistă este cea mai autocritică teorie de pînă acum. Avînd ca „punct fix" al demonstrațiilor sale *contradicția și evoluția ei*, dialectica materialistă este, paradoxal, dar tocmai din acest motiv, o teorie profund *optimistă*, încrezătoare în capacitatea omului de a stăpîni meandrele contradicțiilor. „Încrederea în știință, în mijloacele pe care le oferă cercetarea obiectivă a naturii, afirmarea putinței de cunoaștere a resorturilor vieții și ale universului, înlăturarea oricărei explicații supranaturale, deci, necontrolabile, stau drept temelie optimismului pe care se sprijină noua concepție despre lume. Nici puterea unei dogme, ca în religie, nici fluiditatea unor puncte de vedere cardinale, ca în idealism, nici apelul la contemplații și cutremurare în fața necunoscutului, ca în misticism, nici afirmarea neputinței cunoașterii, ca în scepticism sau agnosticism, nimic din ceea ce dă naștere descurajării și pasivității nu-și găsește locul" [3].

Tocmai prin sublinierea locului contradicțiilor în dinamica existenței în general, a celei sociale în special, teoria marxistă a fost și este capabilă să dea *linii directoare în activitatea practică*, nemijlocită, să scoată în evidență punctele esențiale ale strategiei de revoluționare a societății. Prin

[1] Nicolae Ceaușescu, *60 de ani de slujire devotată a poporului, de luptă pentru dreptate socială și libertate națională, pentru construirea socialismului și ridicarea bunăstării maselor, pentru independența patriei, colaborare internațională și pace*, 8 mai 1961, în „Scînteia" nr. 12040 din 9 mai 1981.

[2] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 278.

[3] Lucrețiu Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filozofia românească*, București, Edit. politică, 1971, p. 227–228.

aceasta, pentru prima dată în istorie, teoria devine nu numai o reflectare oarecare a realității, ci, indisolubil legată de aceasta, o formă a practicii revoluționare. „Valoarea istorică a unei filosofii — observa Gramsci — poate fi « calculată » după eficacitatea « practică » pe care ea a cucerit-o... ca « bun simț » răspîndit într-un număr cît mai mare de oameni (și o atare difuziune nu ar fi de conceput fără raționalitatea și istoricitatea acestei concepții) și răspîndit astfel încît să se poată converti în normă activă de conduită" [4].

Marxismul a apărut ca *teorie științifică a revoluției* (a revoluției în gîndirea asupra acțiunii societății și omului, deci și ca revoluție în gîndire — ca aplicare consecventă a dialecticii materialiste asupra înțelegerii întregii lumi). Dezvoltînd momentul de negație, de *revoluționare* a vechiului, de evidențiere a *discontinuității*, marxismul nu s-a interesat mai puțin de *permanența* umană, de valorile general umane, de *continuitatea* istorică.

CONTRIBUȚIA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN LA DEZVOLTAREA CREATOARE A TEORIEI REVOLUȚIONARE

Este cunoscut faptul că, în evoluția sa, *gîndirea materialist-dialectică* s-a împletit cu *mișcarea practică, revoluționară a proletariatului*, a maselor largi asuprite. Istoria acestor intercondiționări, luate în ambele direcții, explică atît interdependența cît și independența relativă a practicii revoluționare față de teoria socială, istoria tumultuoasă a autoclarificărilor interne teoriei, partidelor revoluționare, clasei muncitoare.

Menționînd cele două momente deosebit de grele în istoria teoriei și practicii revoluționare, pe de o parte *reformismul* — originat la sfîrșitul secolului al XIX-lea în conducerea Internaționalei a II-a socialiste și a unor partide ale clasei muncitoare din acea perioadă —, și pe de altă parte *dogmatismul* — originat în tendințele Internaționalei a III-a — trebuie să subliniem faptul că ele s-au repercutat într-un mod deosebit de dureros, atît în practica luptei de clasă cît și în teoria ei călăuzitoare. Dacă reformismul a însemnat, în esență, o abdicare de la concluziile consecvent-dialectice și revoluționare promovate de întemeietorii dialecticii materialiste, negînd utilitatea revoluției sociale, nevăzînd necesitatea și rolul momentului discontinuității și determinînd, din această cauză, anumite concluzii pesimiste, antimilitante în mișcarea muncitorească, dogmatismul a însemnat și el o încălcare, într-alt mod firește, a consecvenței dialectice a teoriei revoluționare. Promovînd ideea unui model universal de revoluție și construcție socialistă, impunînd preluarea necritică a unor strategii, prin natura lucrurilor, particulare, dogmatismul a manifestat neîncredere în capacitatea creatoare a maselor. Consecințele nefaste ale dogmatismului au fost numeroase : rămînerea în urmă a teoriei sociale față de practică, operativitatea sa scăzută datorită copierii mecanice a unor scheme, a fetișizării unor legi și deducții, neînțelegerea locului și rolului contradicțiilor în procesul revoluționar și de construire a socialismului, insuficienta promovare a unei organizări și a unui cadru democratic, posibilitatea unor abuzuri și ilegalități. Chiar dacă, în țara noastră, încă de la făurirea Partidului Comunist Român (și chiar de la făurirea primului partid politic al clasei muncitoare din România — P.S.D.M.R. în 1893) aceste încălcări ale dialecticii materialiste nu s-au manifestat în întreaga practică

[4] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 43.

revoluționară — procesul practic depășind de multe ori rămînerea în urmă și închistarea teoriei — *negarea dogmatismului a reprezentat și în România o necesitate istorică*. Fără depășirea dogmatismului, ca rezultat al maturizării partidului, al autoclarificărilor ideologice, al acțiunii forțelor sale interne, succesul construirii socialismului în țara noastră nu ar fi fost asigurat, iar societatea noastră socialistă nu ar fi dezvoltat, în acest timp scurt, acele forțe motrice care-i demonstrează de fapt *superioritatea istorică* : democrația socialistă, unitatea poporului în jurul partidului, conștiința și comportamentul revoluționar. „Drumul acesta nu a fost ușor ! — sublinia secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu —. Am avut de învins multe greutăți, a trebuit să înfrîngem înapoierea de la care am pornit ! Clasa muncitoare și partidul ei au trebuit să treacă printr-o înaltă școală a conducerii societății". „În același timp, s-au stabilit măsuri de întărire a legalității socialiste care să garanteze că asemenea încălcări nu se vor repeta în România" [5].

Perspectivele înnoitoare deschise începînd cu anul 1965 — de cînd în fruntea Partidului Comunist Român se află una dintre cele mai proeminente personalități politice ale lumii contemporane, tovarășul Nicolae Ceaușescu — au stimulat permanent promovarea *unității conducerii, a unității partidului cu poporul, încrederea în capacitățile lui creatoare*, efortul comun de înțelegere creatoare a propriilor noastre probleme, în strînsă legătură cu *înțelegerea specificului nostru național*, promovarea *independenței de gîndire și acțiune politică*, și, în acest context, alăturarea la frontul internațional de luptă antiimperialistă și pentru pace, avansarea unor *metode de conducere democratice*, efortul susținut *pentru formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste*. Lupta pentru un mod de gîndire creator a implicat și implică efortul *critic și autocritic*, lucid și plin de responsabilitate de a *regîndi mereu ansamblul proceselor revoluționare interne și externe*, de a înțelege, în noi condiții social-istorice, noile caracteristici, corelații și priorități în rezolvarea problemelor sociale.

Trecînd în revistă etapele și procesele sociale parcurse după anul 1965, putem afirma cu îndreptățire că ele se caracterizează prin *dezvoltarea creatoare, originală a teoriei și practicii revoluției și construcției socialismului, prin întărirea caracterului științific al teoriei sociale, prin tendința de a o situa permanent înaintea proceselor practice*. Documentele de partid, cuvîntările tovarășului Nicolae Ceaușescu au stimulat și încurajat necontenit cercetarea teoretică pe baza analizei realităților concrete, promovarea acurateței științifice, a spiritului critic și autocritic, conștient de limitele istorice ale nivelurilor actuale ale teoriei și practicii. „Trebuie să fim pe deplin conștienți — arăta secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — că fiecare etapă de dezvoltare presupune noi forme și noi metode de muncă, presupune o abordare îndrăzneață, realistă, a problemelor, lipsită de dogmatism, de conservatorism, de închistare și sectarism" [6].

Construirea socialismului se înfățișează astfel ca o amplă acțiune socială și politică de neîntrerupte perfecționări sociale, optimizate în continuare, fără ideea preconcepută a fetișizării unor forme statuate la un moment dat. Complexitatea realității sociale, confruntarea cu interesele și aspirațiile maselor sînt cele care direcționează ritmul și specificitatea schimbărilor sociale în socialism.

[5] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*
[6] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*

În societatea noastră socialistă, rolul creator al teoriei este indisolubil legat de promovarea unei conduceri democratice, în cadrul căreia masele populare participă, prin reprezentanți, dar și direct, la înfăptuirea politicii generale a societății. De aceea, un loc însemnat ocupă studierea modalităților democratice de conducere, găsirea acelor relații social-politice care să fie propice constituirii deprinderilor socialiste de convietuire, a responsabilității patriotice a tuturor membrilor societății.

Contribuția Partidului Comunist Român la dezvoltarea creatoare a teoriei revoluționare este remarcabilă și în aprofundarea tezei cu privire la continuitatea și adîncirea procesului revoluționar în întreaga perioadă istorică de făurire a socialismului. Așa cum evidențiia tovarășul Nicolae Ceaușescu, procesul revoluționar nu s-a încheiat odată cu cucerirea puterii politice și economice. Dimpotrivă, cerința imperioasă ca masele să se comporte revoluționar se adîncește și se va adînci pe măsura necesității rezolvării a noi probleme legate de făurirea civilizației socialiste și comuniste. Din această perspectivă consecvent revoluționară, făurirea socialismului multilateral dezvoltat nu presupune simple adăugiri la obiectivele anterioare, ci etape calitativ noi în făurirea socialismului. Privit din acest unghi de vedere, imperativul *trecerii la o nouă calitate* în întreaga activitate economico-socială — elaborat încă din perioada pregătirii Conferinței Naționale a partidului din decembrie 1977 și aprofundat în documentele Congreselor al XII-lea și al XIII-lea ale P.C.R., ca obiectiv fundamental al etapelor viitoare, decurge firesc și este consecința analizei creatoare a etapelor parcurse, a aprofundării caracterului lor revoluționar.

Analiza ultimilor douăzeci de ani relevă, cu prisosință, că aportul Partidului Comunist Român, al secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la dezvoltarea creatoare a teoriei revoluționare are atît un caracter de *permanență* cît și de *multilateralitate*. Această contribuție de inestimabilă valoare se manifestă în toate aspectele vieții și gîndirii sociale și constă în elaborarea unor soluții inedite, originale, emanații ale creativității poporului român, la toate problemele ridicate de făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintarea României spre comunism. Nu există domeniu al realității sociale în care efortul unei viziuni creatoare să nu se fi concretizat în tactici a căror operaționalitate a fost și este permanent perfecționată. *Creșterea continuă a rolului conducător al partidului* în ansamblul acestui proces conferă întregii noastre națiuni certitudinea înfăptuirii cu succes a măreților idealuri ale socialismului și comunismului.

Replicînd viziunii dogmatice, formalismului teoretic anterior, tovarășul Nicolae Ceaușescu a subliniat nu o dată necesitatea situării teoriei sociale cu un pas înaintea practicii, tocmai pentru a o putea influența în mod substanțial, evidențiind rolul activ, hotărîtor al conștiinței sociale și individuale în opera de dezvoltare multilaterală a socialismului.

Întreaga politică a partidului și statului nostru oferă dovada elocventă a consecvenței lor revoluționare și creatoare, lupta pentru *generalizarea în toate domeniile a atitudinii creatoare* în făurirea multilaterală a socialismului fiind un *obiectiv central* al politicii partidului nostru. Regîndirea de către partid, critică și autocritică, a strategiei politicii externe este semnificativă în numeroase direcții dintre care menționăm : a) analiza corelației dintre *național* și *internațional*, îndrăzneala abordării factorului internațional, demonstrarea evoluției epocii contemporane, a *mobilității raportului de forțe* pe plan mondial și, în acest context b) sublinierea nece-

sității *unității tuturor forțelor progresiste, democratice și antiimperialiste* — indiferent de diferențierile de natură economică, social-politică, națională și culturală dintre ele — *pentru pace și dezarmare, pentru o nouă ordine economică și politică internațională*; c) rolul *consecvent* și *activ* al partidului și statului nostru în rezolvarea marilor probleme ale epocii, promovarea unor principii și propuneri concrete în acest sens (securitate și cooperare în Europa, rolul O.N.U., lupta pentru dezarmare și pace, creșterea rolului tineretului în lumea contemporană ș.a.); d) promovarea unor relații eficiente pe plan internațional, de prietenie și colaborare cu țările socialiste, cu statele în curs de dezvoltare și nealiniate, de intensificare a conlucrării cu toate țările lumii, fără deosebire de orînduire socială, și, în special, în cadrul mișcării comuniste și muncitorești internaționale; e) promovarea dialogului și dezbaterilor în contextul respectului reciproc, al principiilor suveranității și independenței naționale (și de partid), a neamestecului în treburile interne; f) reliefarea rolului crescînd al popoarelor în direcționarea politicii în epoca contemporană; g) necesitatea soluționării problemelor litigioase exclusiv pe calea tratativelor, poziția fermă a României privind lichidarea, pe această cale, a tuturor conflictelor și stărilor conflictuale care mai există; h) lichidarea subdezvoltării și participarea, în condiții de deplină egalitate, a tuturor țărilor la soluționarea problemelor epocii.

Etapele viitoare — cincinalul 1985—1990 și anii de pînă la începutul mileniului următor — pun și vor pune în evidență probleme noi, sarcini noi pe care teoria revoluționară le va studia, aprofunda și rezolva. „Pornim la un drum care cere eforturi din partea întregii națiuni — sublinia secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu. Trebuie să străbatem în continuare noi drumuri, pe care nu a mai mers nimeni, cu fermitate spre înaltele piscuri ale civilizației comuniste. Nu este un drum ușor, dar am străbătut o cale lungă, am învins multe greutăți și am demonstrat că partidul nostru, unind întregul popor, că poporul nostru, sub conducerea partidului, pot să învingă orice greutăți" [7]. Responsabilitatea teoriei ca și a întregului popor în activitatea practică de înfăptuire a idealului nostru se impun. Creativitatea rămîne deci și pentru viitor, o permanență a spațiului social-politic românesc.

Ana Bazac

[7] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Marea adunare cetățenească din Capitală*, 15 martie 1985, în „Scînteia" nr. 13238 din 16 martie 1985.

DESPRE CONCEPTUL DE *MENS HUMANA* ÎN FILOSOFIA LUI SPINOZA

CRISTINA NĂSTASE

Întrebat ce neajunsuri găsește filosofiei lui Descartes și a lui Bacon, Spinoza răspunde: „Deși n-am obiceiul să semnalez greșelile făcute de alții, vă voi îndeplini dorința. Prima și cea mai mare greșeală a celor doi constă în aceea că sînt atît de departe de-a cunoaște prima cauză și originea tuturor lucrurilor. A doua, în aceea că ei nu cunosc adevărata natură a sufletului omenesc. A treia, în faptul că niciodată n-au observat adevărata cauză a erorii (...) Aceste trei cunoștințe care le lipsesc sînt necesare în cel mai înalt grad..." [1].

În răspunsul dat, Spinoza identifică temele mari ale filosofiei vremii. Dintre acestea metoda trebuia să asigure acordul dintre cunoașterea lumii și lume și o făcea postulînd unitatea de esență a acestora. Cugetarea despre metodă tindea astfel să formuleze un corolar al enunțurilor despre existență. Iar fundamentele metafizicii rămîneau divinitatea și sufletul omenesc, cum afirmă Descartes despre propria sa filosofie. Interogația filosofică urma o cale ce-avea să meargă dincolo de limitele unui echilibru strict compensator cu teocentrismul medieval. Cercetarea sufletului omenesc — primă descoperire a reflexivității — îndrumă spre configurarea unui univers moral proiectat însă în atotcuprinderea ființei, căci — similar filosofiei vechilor greci, în care unitatea principiului determina teoretizarea unitară a problemelor de natură cosmologică, socială, etică — întîietatea universalului, a întregului răspundea nevoii de întemeiere și era, de aceea, necesară.

Pentru fiecare din erorile amintite ale celor doi filosofi, Spinoza are remediul său, anume „duce la extrem atît metoda cît și ideea de substanță a lui Descartes" [2], ceea ce înseamnă și o adîncire a problematicii sufletului omenesc. „Etica" sa neavînd postulate proprii ci clădindu-se pe acelea ale existenței și cunoașterii, face posibil un statut ontologic al umanului ce nu mai are nevoie, spre a se fundamenta, de referințe teologice.

În filosofia lui Spinoza, Substanța este conceptul pentru unitatea naturală a lumii. Văzută ca o infinitate de atribute, Substanța capătă numele de Dumnezeu, definiția acestuia apărînd distinct la începutul „Eticii".

Prin conceptul de Dumnezeu se face un pas către multiplicitatea esențelor particulare ale lucrurilor căci prin el se înțelege *existența* absolut infinită. Față de aceasta, Substanța este conceptul-umbră, expresie a *esenței* unice, logic necesare, a lumii. Relativ distincte deci, Dumnezeu

[1] *Œuvres de Spinoza*, Paris, Librairie Garnier, 1929, tome 3 (H. Oldenburg către Spinoza, august, 1661 și Spinoza către H. Oldenburg, 1661).

[2] Ioan Gh. Savin, *Apologetica*, București, 1940, vol. II, partea întîi, p. 119.

și Substanța sînt unite prin conceptul de *causa sui* prin care se înțelege „ceva a cărui esență îi include existența" [3]. Cuplul esență-existență este solidar la nivelul Substanței-Dumnezeu, deși, în ierarhia ontologică (logică): substanță — atribute — moduri, se păstrează pînă jos o anume identitate. Realismul modal cere, ca pe complementul său firesc, idealitatea atributelor în sensul de esențe conceptibile („ceea ce intelectul percepe în substanță ca alcătuindu-i esența" [4]). Dacă pe planul *existenței*, cauzalitatea se aplică pe principiul cauzei apropiate, pe planul *esenței* cauza lucrurilor este, fără putința vreunei intermedieri, Substanța-Dumnezeu, *causa sui* „a cărui esență îi include existența" — *cuius essentia involvit existentiam Involvo-ĕre* înseamnă a cuprinde, a învălui. Ca-n simbolul nucii din Zohar-ul Kabalei, „există tot felul de învelișuri, unul pe de-asupra celuilalt (...) astfel că fiecare lucru este coaja de nucă a altuia" [5]. Itinerariul cunoașterii este calchiat pe simbolul cojii de nucă și începe de la Substanță a cărei existență ține de esența sa. Esența și existența sînt „ce"-ul și „cum"-ul lucrurilor; „*realiter-modaliter*" este un model de întemeiere, nu o opoziție.

Modurile particulare au și ele o natură proprie care le *individualizează* (esențele particulare) dar tîlcul acesteia nu este de-sine-stătător ci rezidă în esențele eterne. În identificarea Substanță-Dumnezeu stă sensul imanenței divinității în lume, deși imanent este impropriu spus pentru că Dumnezeu nu *este în* lume ci *este* lumea, tot așa cum Dumnezeu nu *are* viață ci *este* viața. Substanța nu este deci nici cîmp de potențialitate pentru modificările sale, nici o realitate transcendentă, ci se justifică, în ordine ontologică, oferind un înțeles lumii de sistem legic-articulat, de totalitate, în speță, dinamică. Deși filosofia spinozistă încurajează aparent, impresia eleată, în realitate nu ignoră dinamismul, procesualitatea ci caută să le afle constantele. De aceea, hegelianismului, bunăoară, nu trebuie să-i fie considerată, în spirit, opusă, aidoma opoziției Parmenide-Heraclit. În conștiința modernă eleatismul și heraclitismul își găsesc toate datele împăcării.

Similitudinea argumentării divinității la Spinoza și Descartes nu trebuie să estompeze faptul că, în primul caz, Dumnezeu este un concept al unității lumii, iar în al doilea, al treilea termen ontologic. Cele două moduri de argumentare nu trebuie, de aceea, comparate în sine ci antrenînd sistemele în care apar.

Dumnezeul lui Spinoza este un fel de act pur, de prim motor aristotelic care, pentru a crea lucrurile, nu are nevoie de nimic altceva decît de-a acționa în felul cauzei eficiente. *Natura naturans* (atributele divine) nu creează lucrurile din ceva [6] și o singură dată, ci continuu, cauza imanentă a lumii acționînd ca permanentă actualitate.

În ce privește *natura naturata*, indivizii, cei mai simpli, compun alți indivizi, „fiecare lucru este coaja de nucă a altuia", „și, dacă continuăm la infinit, vom concepe ușor că întreaga *natură* (s.n.) este un singur individ ale cărui părți, adică toate corpurile, se schimbă în nesfîrșite feluri fără nici o schimbare a individului ca întreg" [7]. Cu aceasta, „teoria sub-

[3] B. Spinoza, *Etica* I, Def. 1.

[4] *Ibidem*, I, Def. 4.

[5] *Zohar*, I, 19. b — apud Constantin Daniel, *Scripta aramaica*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1980, vol. I, p. 271.

[6] „ei (filosofii — n.n.) n-au putut lăsa deoparte, în creație, acest mic cuvînt "din" — B. Spinoza, *Principiile filosofiei lui Descartes*, Apendice (Cugetări metafizice), cap. X, Despre creație.

[7] Idem, *Etica* II, Lema 7 nota.

stanței'' nu este abandonată pentru ,,o teorie a naturii ca individ'' [8]. ,,Etica'' nu propune ,,două soluții de interes inegal...'' [9], pentru că ,,cele două soluții'' nu sînt distincte și anume, natura ca individ precizează însuși sensul Substanței-Dumnezeu: *Deus sive Natura*. Formula spinozistă are estetica ei care ar cere parcă și o semnificație mixtă nu numaidecît una tranșantă cum s-ar obține prin ruperea termenilor. O modificare într-un sens sau în altul ar face textul să sune frust: Natura fără Dumnezeu ar fi un concept stingher în metafizica vremii, Dumnezeu fără Natură ar fi prea puțin pentru sfîrșitul de secol în care filosofia își apără condiția argumentînd pentru delimitarea ei de teologie. Păstrarea, în schimb, a conceptului compus lasă oricînd proaspătă satisfacția de a-l descoperi pe Spinoza *iudeus et atheista* ceea ce epoca ne-a remis ca pe un amănunt biografic scandalos.

În ce privește metoda, să amintim numai caracterul pronunțat tehnic al regulilor carteziene care împiedică subsumarea lor la doctrina propriu-zisă, acesteia adăugîndu-i un supracod (convențional) pervertitor de ,,lumină naturală'', *une morale par provision*. Pentru Spinoza, modificările imaginației și habitudinile de limbaj fac improprie expresia filosofică (umană) a totalității (neumane). În știința intuitivă despre Dumnezeu se confruntă doi poli de realitate (perfecțiune). Pentru a le stabili cooriginaritatea, filosoful tinde să parvină la graiul natural al lucrurilor. Din această străduință, mai ales, se naște stilul — prezență paradoxală într-un op ,,more geometrico'' alcătuit. Metodei lui Spinoza [10] nu-i revine vreo mediere pentru că explorează într-o natură unitară ca proces al cunoașterii de sine al acesteia. Întreaga metodă constă în aprehendarea esenței (punerea în definiție a ideii adevărate date) și derivarea acesteia (trecerea la raționament) — dincolo de aceste cadre neputînd avea șanse de inteligibilitate. Controlul ontologic este intrinsec metodei cunoașterii, ceea ce face ca ideile clare și distincte să fie și *adecvate* obiectivului lor. Adecvarea ideii certifică transponibilitatea ordinii naturii în ordinea cunoașterii.

Cunoașterea sub forma sintezei rațional-intuitive (al treilea gen de cunoaștere) este un proces pe de-a-ntregul pozitiv; adevărul și cunoașterea acestuia își corespund genuin, problema nemaifiind, la Spinoza, aflarea adevărului ci menținerea în adevăr. De aceea metoda de cunoaștere pleacă de la datul (norma) ideii adevărate a cărei esență formală, limpezită pe calea reflexivității, corespunde esenței sale obiective, ,,ideea comportîndu-se în mod obiectiv așa cum se comportă obiectul ei în mod real'' [11].

Pentru derivarea, pe rînd, a tuturor ideilor necesare reproducerii întru totul a ordinii naturii se pornește de la ,,ideea care reproduce originea și izvorul întregii naturi'' [12], și anume, de la Substanță. Se autonomizează astfel sfera ideilor și se legitimează deductivismul metodologic.

Înlănțuirea ideilor avînd caracter cauzal, ideea-origine este, în ordinea esenței, cauza generală față de care ideile tuturor lucrurilor sînt ideiefecte. Cauza conținînd realitatea efectului, rezultă o anume identitate între acestea căci ceea ce apare ca efect nu este decît cauza ,,desfășurată'', accesibilizată cunoașterii omenești. Erorile, cunoașterea parțială, neadec-

[8] Paul-Louis Couchoud, *Benoît de Spinoza*, Paris, Alcan, 1902, v. p. 171—187.

[9] *Ibidem*.

[10] Expusă în *Tratat despre îndreptarea intelectului...*''

[11] B. Spinoza, *Tratat despre îndreptarea intelectului...*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1979, p. 20.

[12] *Ibidem*, p. 47.

vată nu se datoresc vreunei deficiențe a forței raționale ci singurei și necesarei imperfecțiuni umane, aceea de-a fi doar parte a întregului.

Cunoașterea ca *activitate* a gîndirii, „definește puterea sufletului", reprezintă „*esența* (s.n.) sufletului nostru", este însăși *natura* omului. Prin cunoaștere omul trebuie să devină ceea ce este, să parvină la propria sa esență prin eforturi raționale. Omul este perfectibil din datele ontologiei sale iar progresul său în cunoaștere se resemnifică ca progres moral. De aceea știința intuitivă despre Dumnezeu poate fi înfățișată și sub forma cercetării sufletului omenesc, ceea ce și face postuma „Etică" : „acum — previne Spinoza în scurta introducere la partea a doua a „Eticii" — trec la explicarea lucrurilor (. . .) nu însă a tuturor (. . .) ci le voi explica numai pe acelea care pot să ne ducă oarecum de mînă la cunoașterea sufletului omenesc și a fericirii sale supreme".

Cugetarea despre om este exemplară pentru existența modală. Orice lucru particular se supune celor două coordonate ontologice, celor două atribute divine fundamentale : întinderea și cugetarea, este adică unitatea dintre corp și suflet.

Fiecare lucru are o identitate care se (re)așează prin relația interior-exterior și această consistență de sine nu poate fi calificată doar prin corporalitate. Lucrurile au viață (forța prin care lucrurile persistă în ființa lor). Corp și viață este încă o alăturare incompatibilă fără unitatea corp-suflet. Avînd corp-suflet au lucrurile viață. Definiția vieții, la Spinoza, sună ca o afirmare a conștiinței de sine a lucrurilor întru conștiința de sine universală. Supuse acțiunilor din exterior, lucrurile devin ele însele cu cît interacționează mai puternic. Interacțiunea măsoară aptitudinea lor de viață. De aici gradele de substanțialitate (realitate sau perfecțiune), după cum corpurile și sufletele sînt mai simple sau mai complexe. Criteriul real al deosebirii gradelor de realitate este permeabilitatea lucrurilor față de esența universală, altfel spus, gradul în care lucrurile sînt expresii ale esenței unice a lumii unitare. „Fiecare lucru este coaja de nucă a altuia", legătura lor avînd loc ca reflexivitate universală.

Sufletul omenesc se deosebește însă de celelalte [13]. Fiind lucru cugetător, sufletul formează concepte [14], numite de către filosof idei. Ideea este datul primar al sufletului, este prin natura sa anterioară celorlalte moduri ale gîndirii. Obiectul sufletului este corpul, trebuind să înțelegem prin aceasta că „sufletul nu poate percepe nici un corp extern ca existînd în act decît prin ideile afecțiunilor propriului corp" [15].

Corpul uman fiind alcătuit „din foarte mulți indivizi", la rîndul lor foarte compuși, urmează că sufletul — ca idee a corpului — nu este simplu ci compus din foarte multe idei [16].

„Suflet" traduce termenul latin *mens* în accepțiunea globală de *ideea corporis* prin care omul „participă" la atributul cugetării (*cogitatio*). Ideea corpului este deci existența formală a sufletului [17] întrucît este lucru cugetător, producător de idei.

Pornind de la obiectul ideii ce constituie sufletul avem două grade de reflexivitate : ideea corpului (sau sufletul) și ideea ideii corpului (sau ideea sufletului). Numai considerate împreună acestea dau posibilitatea

[13] Idem, *Etica*, II, p. 13, notă.

[14] Dintre „concept" și „percepție", Spinoza alege primul termen pentru a sugera starea activă a sufletului față de obiectul său — v. *Etica*, II, def. 3 explicația.

[15] *Ibidem*, II, p. 26.

[16] *Ibidem*, II, p. 15.

[17] *Ibidem*, II, p. 15, demonstrația.

cunoașterii de sine a sufletului, a individualizării acestuia în afara relației sale cu obiectul.

Cunoașterea de sine a sufletului nu se concretizează în cunoștințe distincte de ideile afecțiunilor corpului ci rezidă în chiar această dinamică a interafectării : „ideile acțiunilor prin care este afectat corpul (...) sînt în acord cu natura sufletului ; de aceea cunoașterea acestor idei cuprinde cu necesitate cunoașterea sufletului" [18].

Prin ideile afecțiunilor corpului, sufletul nu rămîne la sine ci are și percepția propriului corp și a corpurilor externe, în sensul perceperii lucrurilor „în ordinea comună a naturii", a determinării *din afară* a sufletului „prin contactul întîmplător cu lucrurile". Și nu aceasta este calea obținerii de idei clare și distincte căci sufletul consideră lucrurile clar și distinct „ori de cîte ori este determinat *dinăuntru* (s.n.)..." [19].

Mens humana, așadar, este expresia sufletului omenesc ca mod al Substanței cugetătoare. *Ratio humana*, însă, numește identitatea cu sine a sufletului întrucît se determină dinăuntru să cunoască lucrurile funcționînd „după anumite legi și ca un fel de automat spiritual" [20].

Datul primar al sufletului sînt, spuneam, ideile pe care le formează întrucît este lucru cugetător. După modul în care sînt instrumentate ideile se disting anumite „facultăți" sufletești. Deși o structurare clară a sufletului nu rezultă din textul spinozist, am putea totuși enumera : *memoria*, neutră față de cunoaștere ; *imaginația*, profund implicată în producerea ideilor neadecvate ; *afectele sau pasiunile*, roade ale ideilor neadecvate ; și *intelectul*, „singurul prin care se spune că sîntem activi" [21], că avem, adică, idei adecvate.

Înăuntrul noțiunii mai cuprinzătoare de „suflet", rațiunea este expresia intelectului activ și desemnează acel comportament cognitiv asimilabil unui „fel de automat spiritual" [22], producător de idei adecvate. Ideile adecvate se raportează la suflet ca *efecte-acțiuni* aflîndu-și în acesta cauza lor *adecvată*. Pentru că realitatea efectelor este cuprinsă în cauză (v. supra), cunoașterea prin rațiune se desfășoară în exclusivitate înăuntrul naturii sufletului. Acordul acesteia cu natura universală, cu esența divină, este stabilit prin intuiție, genul suprem de cunoaștere.

„Ochii sufletului (citește rațiunea) prin care vede și observă lucrurile sînt adevărate demonstrații" [23] numai prin intuiție. Prin intuiție accedem la adevăr, pe calea, totuși, a ordinii raționale ; la capătul căreia însuși adevărul este rațional disciplinat. Astfel, intuiția asigură cunoașterii umane adevărul, nu prin transcenderea mijloacelor raționale și nici pe o cale cu totul proprie, sinteza rațional-intuitivă păstrînd ambii termeni în deplina lor semnificație. De aceea, efectiv, intuiția nu reprezintă decît deciderea credinței raționale [24] care ia forma argumentării ontologice, substratul metafizic al acesteia fiind identitatea dintre divinitate și existență [25].

[18] *Ibidem*, II p. 23, demonstrația.

[19] *Ibidem*, II, p. 29, nota.

[20] *Idem*, *Tratat despre îndreptarea intelectului*, ed. cit. p. 40.

[21] Idem, *Etica*, V, p. 40, corolar.

[22] Extragem o explicație a termenului „automa" din Sergio Cremaschi, *L'automa spirituale*. „Vita e pensiero", pubblicazioni dell' Università Cattolica, Milano, 1979, p. 51—59 : „în latina secolelor XVI—XVII termenul desemna mașinile și, în particular, acelea care încercau să imite în mod exterior aspectul și comportamentul oamenilor și animalelor".

[23] B. Spinoza, *Etica*, V, p. 23, nota.

[24] „Lucrurile sesizate numai cu ajutorul rațiunii nu sînt lucruri percepute de noi ci ne sînt cunoscute numai prin convingerea intelectuală că trebuie să fie așa și nu altfel" — spune Spinoza în *Scurt tratat...*", cap. II.

[25] I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 278.

Filosofia raționalistă a lui Spinoza este și o doctrină a intuiției, convenabilă spiritului modern de care trebuie să țină seama referințele la neoplatonism, ba chiar la Philon și la tradițiile gnostice ale Kabalei din care răzbate motivul intuiției ca metodă de contemplare, în lumină, a Absolutului.

Pasiunile sufletului sînt legate mai mult de puterea de acțiune a cauzei externe care o provoacă. Sufletul este și de astă dată cauză a *efectelor-pasiuni*, însă parțială.

Pasiunile și rațiunea sînt în suflet cu egală necesitate. Însăși rațiunea se definește prin acțiunea sa asupra pasiunilor. Deși pasiunile alcătuiesc majoritatea covîrșitoare a sufletului, nu ele definesc natura umană, esența (particulară) a omului. Omul, ca toate celelalte lucruri în viață, nu poate fi definit prin imperfecțiunile sale ci prin șansa lui de perfectibilitate. Suferind eclerajul rațiunii pasiunile se neutralizează schimbînd febra simțămîntului cu moderația adusă de cunoaștere. Știința intuitivă despre Dumnezeu are darul, prin invocarea întregului, prin cunoașterea a ceea ce este necesar și etern în lucruri, să anihileze suferința — redusă la o inaptitudine a sufletului omenesc. Orice suferință este ignoranță, „neștiință de sine, de Dumnezeu și de lucruri" [26].

Un comportament rațional este însă, noțional, mai rarefiat decît unul pasional. Pasiunile dau, aparent, mai mult conținut vieții sufletești; mențin însă sufletul într-o condiție inferioară ce nu-i permite să vadă dincolo de sine și deci nici pe sine însuși. Ridicarea omului către maximumul condiției sale capătă sensurile unei mîntuiri, de stringență profană însă.

Intelectul (*intellectus* = înțelegere, cunoștință) percepînd lucrurile sub aspectul veșniciei lor este „partea" veșnică a sufletului. Eliberat de circumstanțele sale corporale intelectul se eternizează întru Dumnezeu. Dacă în funcția sa umană intelectul are drept scop cunoașterea lui Dumnezeu și drept virtute iubirea de Dumnezeu, în expresia sa veșnică intelectul se plasează în deplina sa originalitate ca iubire și cunoaștere de sine a lui Dumnezeu.

Intelectul uman este, ontologic vorbind, un mod (finit) al gîndirii (*cogitatio*). Rațiunea nu oferă pur și simplu varianta umană a sufletului ci deschide către universalitatea gîndirii. Ordinea rațională nu aparține doar cunoașterii ci și naturii însăși. Fiecare mod finit al gîndirii valorifică o posibilitate de cunoaștere, de fiecare dată limitată. E drept, se poate vorbi și de o deschidere principială a cunoașterii care, cu limite de profunzime chiar, are rostul de-a-și înmulți piruetele în proximitatea esenței care o întreține, într-un neistovit pelerinaj circular. Numai gîndirea însăși, ca atribut al lui Dumnezeu, face posibilă o cunoaștere totală și adecvată. Dacă, pentru om, intelectul este doar o parte a sufletului, în cazul naturii ca individ total, sufletul se identifică cu intelectul divin. Apare astfel, între atributul gîndirii și modurile sale *finite*, *intelectul divin* ca mod *infinit* al gîndirii; așa cum, între atributul întinderii (*extensio*) și modurile sale, (finite), intermediază *mișcarea infinită*.

Înaintarea către Dumnezeu are loc prin depășirea pragului de aprioritate pe care-l reprezintă, întrucît funcționează rațional, intelectul uman. Prin sinteza rațional-intuitivă intelectul uman își descoperă, mai înainte de-a se situa în iminența ființei, propria individualitate. Însăși conștiința atributelor divine servește aproprierii naturii umane. Cunoașterea (de

[26] B. Spinoza, *Etica*, V, p. 42, nota

genul al treilea) răspunde complet nevoii omului de-a trăi conform naturii sale. Intelectul uman postulează pe cel divin (infinit) nu ca pe un necesar de idealitate față cu propria realitate ci ca totalitate (din perspectiva lui *cogitatio*), ca întreg ce dispune, în ordine ontologică de întîietate.

Prezența conceptului de intelect divin indică o mediere logică-ontologică între gîndire și intelectul uman dar și o asimilare între om și Dumnezeu; căci Dumnezeu este (în) sufletul omului: în dinamica manifestării esențelor și a parvenirii — pe calea cunoașterii — la esențe, sufletul omenesc este „locul" înfloririi în idee a mișcării universale centrate pe sine. Nu are șanse de adevăr interpretarea lui ca fiind ceva substanțial, un receptacul al ideii [27]. Chiar dacă, în operă, și-a găsit în mod treptat expresia cea mai potrivită, sufletul este nu atît ceva ființînd în ființa unică cît o deschidere, o cale de acces către formele ființei. Iar întrucît „se adaugă" celor veșnice el se resemnifică în chip de *logos* al lumii în care rezidă ordinea rațională a acesteia.

Deși în spinozism statutul ontologic al omului nu este întemeiat pe paradox, doctrina despre suflet face posibil și alt climat decît acela al Substanței, prea esențializat pentru a sprijini o problematizare a sensului existenței umane.

Deși își reprezintă bine epoca, spinozismul rămîne fertil pentru înțelepciunea de dată mai nouă. Căci sufletul — bunăoară — se (re)descoperă prin înseși încrîncenările sale; iar olimpiana condiție rațională, este un bun cîștigat și o referință statornică.

COSMOS, ETHOS ȘI FECUNDITATE

— De la Suppiluliuma și Ipuser la primii gînditori greci —

ION BANU

1. Vrem, în cele ce urmează, să examinăm credința — mărturisită de cîteva texte grecești și orientale — privind legătura necesară dintre fecunditate, — a femeilor în special — și practica dreptății. În prealabil însă, documentele.

Un text hesiodic (*Munci și Zile*, v. 231—237) ne spune: „Celor ce-n rele și nelegiuiri se desfată/... pacoste mare acestora Zeus din cer le trimite :/ foamete-ntovărășită de ciumă, norodul se stinge,/ sterpe femeile ajung" (οὐδε γυναῖκες τίκτουσιν). Mai citim (*ibidem*, v. 275—277: „Însă cel ce de voie jura-va, minținд, jurăminte/ strîmbe, dreptatea știrbind, de boli fără leac pătimi-va,/ va scăpăta al său neam de urmași ce-o lăsa după sine" [1] (τοῦ δὲ τ' ἀμαυροτέρη γενεῆ μετόπισθε λέλειπται).

Nedreptatea, deci, ar atrage după sine urgisirea vitalității pe trei planuri: sterilitatea femeilor, secătuirea puterii roditoare a naturii, în fine boala. Reîntîlnim asocierea acestor entități în vechi legende redate

[27] Sergio Cremaschi, *L'automa spirituale*, „Vita e pensiero", pubblicazioni del'Università Cattolica, Milano, 1979, p. 51—59.

[1] Trad. St. Bezdechi.

de Herodot. Una, spartană, ne spune (VI, 86) că nu mai mult decît simpla intenție a lui Glaucos de a comite o nedreptate a avut drept efect faptul că „i se distruse neamul și casa lui toată", încît spița lui fu stîrpită „din rădăcini" (deci femeile n-au mai zămislit). În cealaltă (VI, 139) e vorba de pelasgi; ei au comis grele crime, din care pricină „pămîntul nu le mai dădu roade, nici femeile lor și nici turmele nu mai zămisliră noi vlăstare ca înainte" [2].

La Herodot, sancțiunea pare să descindă direct din rînduielile cosmos-ului. În pomenitele texte hesiodice, ca pedepsitori figurează zeii, dar totul ne face să credem că acțiunea lor e supradeterminată de o necesitate de ordin universal.

În sfîrșit, povestea regelui Oidipos. Date fiind fărădelegile de asasinat și incest comise cîndva — istorisește Sofocle — „fructele pămîntului pier... germenii zămisliți de femei nu ajung la nașteri,... iar în oraș s-a năpustit ciuma" (v. 24—29). Corul reia ideia: „fructele acestui nobil pămînt nu se coc: femeile nu zămislesc" (v. 171—174). Oidipos blestemă pe cei ce s-ar face vinovați de a nu denunța pe criminal „ca zeii să-i împiedece a dobîndi rod din pămîntul lor, ori copii de la femeile lor" (v. 269—271). Se asociază și aici aceleași trei genuri de nimicire a vitalului (ca fecunditate feminină, fertilitate agrară și sănătate). În primul din cele două texte de mai sus, efectul punitiv a arătat a veni din partea zeilor, în cel de-al doilea s-ar putea presupune că e socotit a intra în joc doar un anumit mecanism de sancțiune natural, căci nu e consemnată vreo lucrare a divinității.

Dar, fie că zeii sînt ori nu sînt menționați, totul gravitează în jurul convingerii că nenorocirile suferite de thebani descind din imperativul unor forțe superioare de nezdruncinat. Cînd sînt pomeniți zeii, se subînțelege că sînt executori ai acesteia. *Destinul* tragic e autorul celor ce se întîmplă, *Dreptatea* suverană impune ispășirea, iar comandamentele lor, de dincolo de societatea zeilor, se traduc în fapte în chip inebranlabil, s-ar spune cu o forță *automată*.

Spre deosebire de cazurile anterioare, în legenda sofocleiană crimele au fost săvîrșite de un exponent al întregului corp social — regele — iar efectul crimei nu angajează pe criminal decît în final, începînd însă prin a viza întreaga masă a societății. La început, tema nu este aceea a raportului vinovat-sancțiune (nu în prim rînd acesta), ci aceea a relației *crimă-cosmos* : *prin efectul crimei, natura și-a pierdut automat vitalitatea* (în toate cele trei ipostaze ale acesteia).

În susținerea tezei asupra relației dintre nedreptate și sterilitate, s-ar putea invoca și alte texte. Mai pomenim *Imnul pseudohomeric către Demeter* (I) unde aflăm că zeița mamă, ca reacție contra răpirii Kore-ei, face ca pămîntul să nu mai dea rod; de asemenea, versurile din Agamemnon, unde Eshil leagă fapta lui Paris, fiul lui Priam, de seceta nimicitoare ce a lovit Troia.

2. Această ultimă constatare ne îndreaptă privirea spre civilizațiile vechi ale Orientului Apropiat. După cum se știe, cugetarea — culturală, fie chiar incipient filosofică — proprie acestor civilizații, adoptă ca pe o constantă în timp și spațiu viziunea biologizantă asupra cosmosului — René Berthelot a numit-o astrobiologică — în virtutea căreia capacitatea de

[2] Trad. F. Vanț-Stef.

conservare a vieţii şi de procreare (ca fertilitate-fecunditate) este o determinaţie intrinsecă ansamblului universal. În făurirea greacă a unui concept analog, sentinţele venite din estul afro-asiatic al Mediteranei vor fi avut un rol de prim ordin. Textele ce urmează pledează în acest sens.

Pe la jumătatea secolului XIV î.e.n., e spus în tratatul dintre regele hitit Suppiluliuma şi căpetenia hurrită învinsă, Mattiwaza: „Dacă eu, Mattiwaza... şi noi, fiii regatului Hurri, nu respectăm acest tratat şi aceste jurăminte, atunci eu Mattiwaza ca şi a doua femeie pe care o voi lua mai tîrziu de soţie, noi, copiii din Hurri, cu soaţele noastre, copiii noştri şi toată ţara noastră să rămînem sterpi..." [3]. Riemschneider notează că, în genere, domnea la hitiţi credinţa că cel ce nu-şi respectă jurămîntul, va ajunge „sterp în propriul trup şi propriul său sînge", şi că încălcarea unui tratat e „motiv al unei epidemii" [4]. Aici sterilitatea loveşte încălcarea unui tratat şi a unui jurămînt. Alt text hitit dintr-o epocă similară ne redă următoarea frază pronunţată de rege: „Dacă îmi veţi pricinui vreo nedreptate, atunci eu, Soarele, vă voi face rău! [5]. Ca şi regele egiptean, cel hitit se consideră o ipostază a soarelui. Ca rege-Soare el ţine în mînă atît cheia fertilităţii, cît şi pe aceea a Binelui public. Concluzia e similară cu cea de mai sus.

În Egipt: cărturarul Ipuser de prin anul 1300 î.e.n. dă la iveală un vechi document ce descrie marea răscoală populară din sec. XVIII î.e.n. Textul informează despre nenumărate şi felurite nedreptăţi săvîrşite atunci, datorită cărora „femeile au devenit sterile, nu au mai rămas gravide, iar zeul Hnum nu a mai făurit nimic" (§II). Or, Hnum este cel care, pe a sa roată de olar, făureşte, modelîndu-le toate fiinţele, animale şi vegetale. Faptul că, în speţă, forţa cosmică a reacţionat la nedreptate în chip *automat*, iar nu în virtutea unei decizii divine, sau în virtutea unei proceduri magice, rezultă din §IV al aceluiaşi text, unde aflăm că zeul procreaţiei Hnum „este îndurerat de lipsa lui de putere" *. Întocmai ca în cazurile citate anterior, cele două feluri de rodnicie — feminină şi agrară — constituie un fenomen unitar. Ca în textele lui Sofocle şi Herodot, avem a face cu un raport *crimă—cosmos* ce loveşte corpul social, în totalitatea lui, în chip automat.

3. Paralelismul dintre cazurile greceşti şi cele hitite ar fi condus poate către prezumţia că gîndul despre relaţia ethos-fecunditate ar fi de origine indo-europeană (am putea, de altfel, semnala şi exemple luate din lumea indiană); credinţa transmisă de Ipuser exclude, pentru acel veac, o atare supoziţie. Ea e infirmată — atîta timp cît nu există probe contrare — şi de alte documente, de astă dată semite. Tabnit, principe al Sidonului (începutul sec. V, î.e.n.; unii cred că data ar coborî pînă în sec. IV), blestemă pe cel ce *i*-ar profana mormîntul, spunîndu-i: „să n-ai parte de urmaşi printre cei vii sub soare" [6]. Sîntem, aici, în sfera procedurilor magice: deţinătorul „formulei" este în măsură ca, în mod *imperativ*, să impună o modificare cursului natural al lucrurilor, ceea ce, s-ar părea, ne

[3] Ap. M. Riemschneider, *Lumea hitiţilor*, trad. P. B. Marian, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 142.

[4] *Ibidem*, p. 44.

[5] Vojtech Zamarovský, *Din tainele imperiului hitit*, trad. G. Istrate Iaşi, Junimea, 1980, p. 104.

* Cuvîntarea lui Ipuser, în *Hrestomatiia po istorii Drevnego Vostoka*, Moskva, Izd. vost. lit., 1963, p. 63—64, trad. V. V. Struve, care aduce argumente relevante în favoarea statornicirii calităţii de istoriograf al lui Ipuser.

[6] *Inscripţia lui Tabnit*, VII (*Gîndirea feniciană în texte*, Bibliotheca orientalis, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1979, trad. Ath. Negoiţă, p. 287

scoate din terenul temei noastre. Înclinăm să credem însă că operația magică, punînd stigmatul crimei pe actul profanator, nu face altceva decît să determine ca acesta să devină cu necesitate — prin efectul actului magic *integrator* — act ce lezează natura, declanșînd reacția automată a acesteia din urmă. Eshmunazar, fiul lui Tabnit (probabil sec. V î.e.n.) proferează o imprecație similară, înscriind pe sarcofag cuvinte prin care autorul fărădelegii e condamnat „să n-aibe nici un fiu și nici un urmaș după sine" [7]. Se spune în continuare că zeii sînt cei ce vor împlini pedepsirea: „zeii cei sfinți trebuie să-l dea pe mîna unui rege puternic... așa încît să-l nimicească... Sfinții zei vor nimici pe acel rege sau pe acel om (care ar profana mormîntul), pe ei și urmașii lor pe vecie" [8]. Formula are, ca mai sus, un caracter magic-*imperativ*. Rolul rezervat zeilor nu are nimic surprinzător: regăsim adesea situații analoge în literatura religioasă a Orientului Apropiat. La prima vedere s-ar părea că textul regal ordonă zeilor. Dar nu așa stau lucrurile. Prin actul magic care, cum am spus mai sus, ar avea un caracter integrator, gestul pîngăritorului de mormînt, declanșează riposta forței supreme cosmice. *Acesteia din urmă* i se va supune deci zeul sancționator, nu autorului blestemului. Zeul e un instrument al forței cosmice supraordonate, nu al omului, în ciuda sentenței imperative a acestuia.

4. Relația ideatică ethos—rodnicie omenească se vădește a fi prezentă și în lumea celtică — anume în apusul ariei de expansiune a celților. Regele celtic, observă J. de Vries, îndeplinește funcția asigurătoare a fertilității ogoarelor. El e socotit în același timp ca un fel de depozitar al dreptății, care ar fi, la rîndul ei, un gen de expresie etico-juridică a echilibrului cosmic ce fundează rodnicia pămîntului. Dacă regele e nedrept, trebuie îndepărtat, altminteri cîmpul rămîne sterp [9]. Se spune la celții irlandezi că sub domnia unui rege bun pescuitul e abundent, în pădurea de ștejari ghinda, hrană a porcilor, e îmbelșugată, nu se întîmplă nici furtuni, nici inundații [10]. Drept corolar, se conturează credința celtică, potrivit căreia sfîrșitul lumii constă laolaltă în sterilitatea biologică generalizată, nedreptate, lașitate, trădare [11].

Așadar: contopire cosmică între dreptate și fertilitate, iar, drept corolar, între crimă și sterilitate.

Am pomenit momentul celtic pentru evidența faptului că, în tema noastră, există o anumită constantă ideatică de extinsă prezență, poate arhetipală. Modalitatea celtică diferă însă de aceea din menționatele texte eline și orientale. Acestea par să aparțină unei sfere intelectuale distincte. În cadrul acesteia, pare legitimă supoziția asupra rolului Orientului în constituirea respectivei credințe grecești.

5. Faptul că lipsa de urmași este socotită în vechea mentalitate drept o nenorocire la fel de mare ca și secătuirea ogoarelor — că deci a nu avea copii e una din pedepsele cele mai mari posibile — e explicabil. Este vorba, întocmai ca în cazul lipsei de hrană, de obsesia morții. Cînd omul antic se frămîntă pe tema morții, procedează într-un chip ce exclude, de regulă,

[7] *Inscripția lui Eshmunazar*, VIII, *ibidem*, p. 289.

[8] *Ibidem*, r. IX și XXI.

[9] Vd. J. de Vries, *La religion des Celtes*, Trad. L. Jospin, Paris, Payot, 1963, p. 242—255,

[10] Vd. D. Berciu, *Lumea celților*, București, Edit. științifică, 1970, p. 156.

[11] Vd. Fr. le Roux, *La religion des celtes*, în „Histoire des religions" I, Paris, Gallimard. 1970, p. 789.

condiția de neant, căci e străin de această noțiune. Așadar, nu de neantul morții „se cutremură" el, cît de însingurarea ce ar însoți-o : dacă nu va avea urmași, își va duce existența *post mortem* părăsit în chinuri, fără cult, fără ofrande. Se adaogă spaima față de bătrînețea lipsită de sprijinitori. În toată literatura orientală, inclusiv *Vechiul Testament*, destinul omului este imperturbabil asociat, numai sau îndeosebi, capacității de proliferare. Despre aceasta e vorba în supremele urări de bine, în supremele blesteme. Dacă maxima pedeapsă a crimei poate fi lipsa de urmași, atunci teama aferentă poate deveni optima păzitoare a moralei.

6. Sîntem în fața unei arhaice noțiuni sincretice. Ajungem la ea, mergînd înapoi pe itinerariile diacronice ale semnificațiilor diferențiate de noi, așa cum, în perspectiva plastică instituită de Renaștere, varietatea liniilor ce delimitează obiectele „fug" către un punct unic al orizontului. În speța noastră, ceea ce cugetarea ulterioară separă calitativ, văzînd determinații fizical-biologice de o parte (ele, la rîndul lor, diverse) și intențional-etice, de altă parte, în gîndirea arhaică se află într-o modalitate care nouă ne apare aglutinată.

Este *realul urano-htonian înglobant*, care, în gîndirea arhaică, este o extrapolare/obiectivare spontană, impulsivă, a uman-socialului. Or, fundamentalele zbuciumări ale uman-socialului sînt vitalitatea (zămislire, salvgardare și perpetuare a vieții) și *într-ajutorarea socială* (norma etică, apoi etico-juridică). Realul înglobant unitar va fi deci resimțit, în esență, — analog insului psihofizic — în dubla determinație de *forță vitală* și *comandament moral* (rostul, „dreptatea" lui; ceea ce nu înseamnă că răul ar fi absent din el; rost-dreptate care, cînd rămîn „neînțelese" de oameni, pot să le apară ca „fără rost", ca nedreptate). *Do ut des* interuman devine *do ut des* în relația *agregat social — „natură"*. Colectivitatea umană ce se simte integrată în acest „real" trăiește din timpuri ancestrale credința potrivit căreia, spre a beneficia de funcția *vitală* a realului, trebuie, drept contraparte, să se conformeze „normei" lui. Ea datorează deci un *comportament uman-social cuvenit* (aceasta e satisfacerea „dreptății"), constînd din : efectuare a muncii agricole, respectare a regulilor de procedură sexuală și sanitară, împlinire a riturilor religioase, practicare a convenienților de utilitate interumană, bună guvernare (aceasta, în societățile antice nesclavagiste).

O accentuată expresie a acestei credințe constă în mentalitatea — proprie tuturor vechilor religii — conform căreia primirea, din partea zeilor, a așteptatelor foloase materiale e condiționată de ceremonialul cultual și de ofrande. În societățile care văd în buna guvernare factorul *sine qua non* de dobîndire a funcției cosmice, vitale, (avem în vedere societățile „tributale"), suveranul politic, fie că e ori nu socotit zeu, se instituie ca axă între cosmos și populație, axă prin care acestea comunică în dublu sens; prin care, deci, se transmit înglobantului rezultatele cuvenitului comportament și se recepționează energia vitală universală (forța conservativă de viață și totodată proliferantă). Dacă a sa normă-dreptate este tulburată — prin violarea vreuneia din regulile de comportament cuvenit — atunci se produce deteriorarea concomitentă a celeilalte determinații, cea biologică, așa cum, în individul uman, un accident psihic influențează negativ potența sexuală.

Nedreptatea e deci ontologic „anti-biotică". Deoarece Realul, depozitar al dublei determinații e *unul*, reacția este *automată*. A reieșit din textele menționate că niciodată nu e vorba de sterilitatea unei *anumite*

femei, ca deficiență ce ar fi apărut prin vina *ei*. Nu intră deci în joc considerentele ce se referă la *intenția* criminală, la *mîna* care a săvîrșit crima; e absentă însăși ideea de sancțiune în sensul juridic al termenului. Operantă nu e relația juridică *vinovat-pedeapsă*, ci relația *ontologică leziune-ripostă cosmică*.

În chip nemijlocit, crima angajează deci *cosmo-biologicul*. Nu e însă mai puțin adevărat că, în mod *mijlocit*, caracterul fatal al ripotei date de către energia biotică a lumii lezării „dreptății" nu este decît transformarea, în virtutea unei mutații cosmice, a omenescului sentiment de responsabilitate morală, de aversiune față de crimă. Aceasta începe prin a determina secătuirea funcției vitale de ordin cosmic; sterilitatea din rîndul oamenilor este un efect al „seismului" cosmic determinat de încălcarea *ethos*-ului.

7. Atingem chestiunea locului ideatic pe care-l ocupă în textele citate tema fecundității *feminine*.

Chestiunea fecundității umane, care, potrivit cazurilor reproduse mai sus, urmează să sufere prin efectul fărădelegii, apare, conform textelor, în două feluri: fie ca fecunditate a spiței, fără vreo referire specială la bărbat sau la femeie, ca în textele *Herodot* (în speța *Glaucos*), *Tabnit*, *Eshmunazar*, *Suppiluliuma* (unde e vorba și de bărbați și de femei); fie ca fecunditate *feminină*, ca în textele *Hesiod*, *Herodot* (speța pelasgilor), *Oidipos*, *Ipuser*. În ambele serii, avem situații atît orientale cît și grecești.

Ne preocupă situația de al doilea tip, deoarece stîrnește chestiunea de a ști de ce sancțiunea apare asociată exclusiv de femeie. Întrebarea se impune cu atît mai mult cu cît în biologia antică, atunci cînd a apărut preocuparea deliberată, propriu-zis biologică, de a distinge, în cazul capacității reproductive, rolul bărbatului de acela al femeii, de a cunoaște deci funcția unuia și a celeilalte, nu s-a considerat niciodată că embrionul ar fi un produs al ambelor organisme, patern și matern. Teoria cea mai evoluată — ne gîndim mai ales la Aristotel (*Gen. anim.* II, I, 732[a]), dar Eshil, în *Eumenide* spusese la fel — vedea în bărbat pe producătorul exclusiv al germenilor, femeia nefiind decît factorul pasiv ce asigură dezvoltarea acestora pînă la maturarea fătului și la naștere.

Dar nu aceasta era și cugetarea arhaică. Platon transmite vechi legende potrivit cărora, la început, oamenii au apărut ca produs al pămîntului: acesta „ne-a zămislit strămoșii"; născînd, „femeia n-a făcut, decît să imite pămîntul" (*Menexenes*, 237[D], 237[E] și 238[A]) Sau: la început, oamenii „apăreau din pămînt" și trăiau fără să aibe nevoie „nici de femeie și nici de copii" (*Omul politic*, 272[A]). În fine: „pămîntul, fiind o divinitate, este stăpîn al muritorilor ce sîntem"; este „mama oamenilor" (*Legi*, V, 740[A]; zeița mamă e, evident, Demeter).

Nu este o reflecție care să merite, strict vorbind, atributul de biologică. E o reverie mito-ontologică, despre capacitatea vitală difuzată în ființa cosmosului, ca φύσις, care face să apară oameni.

În măsura în care gîndul ia un contur mai puțin vag, e vorba de o funcție exclusiv feminină. Considerentul e primitiv-empiric. Un asemenea considerent e mut în fața chestiunii de a ști cum se definesc funcțiile sexuale în actul generator; tot ce se poate spune e că odrasla e născută din femeie; dacă cel ce naște e pămîntul — γῆ care în grecește, ca, de altfel, și latinul *terra*, sau ebraicul *adamah*, e de genul feminin — atunci zămislitorul, unicul zămislitor e mama. Legenda biblică a lui Adam zămis-

lit din pămînt (*adam* si *adamah* sînt același substantiv, primul la masculin, al doilea la feminin) spune exact același lucru ca și cea povestită de Platon, în *Legi*, pomenită mai sus.

Frecventa asociere a infecundității femeii cu cea a solului e și ea semnificativă; o calamitate naturală ca seceta nu nimicește *sămînța* (deși singură activă), dar zădărnicește totuși recolta, prin lovitura dată elementului matern. Pe de altă parte, există încă în secolul nostru, la popoare de cultură rudimentară, atitudini mentale analoage. Antropologul și etnograful american Charles Mountford relatează că persistă la aborigenii australieni din secolul nostru credința într-o origine supranaturală a copiilor, prin filiație exclusiv maternă. Neadmițîndu-se legătura „dintre tată și nașterea copilului", se crede că un copil se naște atunci cînd micuțe spirite-copii descind din văzduh și se instalează în trupul viitoarei mame [12]. Observăm, în treacăt, că mitul imaculatei concepții, sau acea formă de magie concepțională care se ocupă exclusiv de femeie, aparțin aceleiași sfere de mentalități; sferă de mentalități de care e legat și matriarhatul.

Presupunem că există o filiație între vechile credințe „matrigenetice" și reflecțiile care, de la Ipuser la Hesiod, au ca obiect fecunditatea feminină.

8. Cum spuneam, în mod antedeliberativ, „natura" nu e decît o extindere pînă la marginea extremă a imaginarului real, a social-umanului. Fertilitatea „celesto"-telurică va fi fost resimțită ca un gen de dilatare de proporții cosmice a fecundității feminine. Structural, ultima e luată ca parte a celeilalte, dar genetic e matricea ei. Fertilitatea „cosmică" ar fi produsul unei activități sexuale cosmice, iar aceasta e neîndoielnic calcată după cea umană. În vechiul Orient, universul e rodnic întrucît e cuplu *mascul-femelă* (mit preluat sporadic și de greci, de pildă, de Phereakydes): *Geb-Nut* la egipteni, *Apsu-Tiamat* la akkadieni.

La vechii greci, fertilitatea agrară este *Hestia*, divinitatea-simbol a feminității cu toate atributele ei; de aceea, Euripide, în piesa pierdută *Phaeton*, o identifică cu Kore, fiica Demetrei [13]. *Physis*, în prima cugetare greacă, nu e altceva decît vitalitate-fecunditate, după model biologic uman, proiectat pe ecran cosmic.

Dacă, în mod manifest, raportul *ethos-fecunditate feminină* descinde din complexul cosmic, apoi în ceea ce privește planul transformărilor ideatice *subconștiente*, procesul a fost invers: dacă „dreptatea" e *originar* uman-socială, iar rodnicia *primordial* umană, atunci e foarte probabil ca, în mod spontan, antedeliberativ, raportul *cuplu sexual uman — cuplu sexual cosmic* să fi funcționat ca pivot al transferului de sensuri de la imperativele omenești privind etica și fecunditatea umană, feminină, la atributele cosmice de ethos, vitalitate cosmică și coincidență necesară dintre ele. De aici, așadar, supoziția asupra poziției de prim plan pe care o va fi avut pe scena mentală fecunditatea feminină în cazurile mai sus pomenite, de la Suppiluliuma la Sofocle.

9. Poposim acum în aria ideatică mai largă a raportului dintre *ethos și Physis ca vitalitate* (știind că aceasta gravitează în jurul celei feminine), îndreptîndu-ne spre prezența lui în filosofia greacă preclasică, prezență care, pe temeiul celor spuse mai sus, pare să fie, într-o măsură oarecare, tributară cugetării orientale.

[12] Ch. Mountford, *Oameni negri și nisipuri roșii*. trad. V. Dănilă, București, Edit. științifică, 1962, p. 178—179.

[13] Vd. J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, Maspero, 1974, p. 125—158.

Se știe că filosofii etapei preclasice („presocraticii") nu s-au ocupat în mod particular de social, deci nici de *ethos*, ci de *physis*. Dar — cum am arătat în altă parte — conceptele lor ontologice, vizînd obiectul *physis*, purtau genetic pecetea ambianței în care prindeau ființă, adică a existenței lor social-umane, saturată de sensuri antropologice, etico-politice. Demersul lor investigator, înainte de a deveni pur logic, „obiectiv" (aceasta, abia la clasici) a mai fost încă, la preclasici, încărcat de biologic, psihologic, axiologic. În substanța biologică a universului sînt subînțelese capacități germinative (implicit ori explicit sexuale).

În condiția în care *physis* e conceput ca vitalitate roditoare, se observă osmoza semnificației sincretice *ethos-vitalitate biologică* în unele din conceptele de bază ale primilor „physiologoi".

Cîteva din acestea: Anaximandros (fr. 8 I) spunea că „începutul lucrurilor este *apeiron* (o realitate fizicală nedefinită *n.n.*) De acolo de unde se produce nașterea lucrurilor tot de acolo le vine și pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rînduiala timpului". Neîndoielnic, textul exprimă în mod figurat semnificații fizical-cosmice. Dar să examinăm „figura" în care e dat figurativul. E vorba de „nedreptatea" (ἀδικία) a cărei plată ispășitoare (διδόναι ... τίσιν) cere ca cele *născute* din *apeiron* să se întoarcă în acesta. Condiția intrinsecă a lui *apeiron*, ca a oricărui principiu — deci absolut — ar fi fost absoluta *imuabilitate*. Aceasta era moralitatea, „dreptatea" lui (încărcătura lui etică). Dar „natura" e viață, adică nașteri și muriri, altfel nu se poate. Nașterile lezează imuabilitatea, „dreptatea" primitivă. Delictul poate fi compensat doar prin „reîntoarcere în *apeiron*", adică prin moarte. Aceasta înseamnă reechilibrare, adică dreptate: justificare, poate, în scop consolator, a execrabilei morți omenești. Aici biologicul din substratul etic al realului-*physis* e încă discernabil. Mircea Eliade nota faptul că în mentalitatea străveche, orice naștere din natură, fiind un act de „sacrificare" a unei stări anterioare, e un act moralmente „destructiv", ce trebuie „ispășit".

La toți milesienii, principiul conservării materiei („ei consideră că nu există nici naștere, nici distrugere", spune despre ei Aristotel, în *Metaph.* I, 3, 983^b, 12) va fi avut și rezonanțe biologice cum și etice: *trebuie* ca ceea ce se naște să se nască din *ceva*; din ceea ce moare se va naște ceva; ar fi „nedrept" ca un lucru să apară din neant ori să devină neant. Dezechilibrul cosmic e ceva ce lezează ordinea morală a lumii.

Focul lui Heraclit, ἀρχή al lumii materiale este, se știe *viu*. El este (fr. 64) totodată cel care „cîrmuiește" (οἰακίζει) totul, este înzestrat cu inteligență (φρόνιμον), este „cauza care gospodărește totul (în lume)" (τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον). *Logos*-ul, care e, la rîndul lui, în același timp altă identitate a focului și ordinea lui intrinsecă, „pe toate le gospodărește" (διοικοῦντι) (fr. 72). „Natura" lucrurilor (φύσις) este totuna cu „adevărul" (ἀληθές), se spune în fr. 112. Iar în fr. 28, efesianul afirmă că „Dreptatea (universală) (δίκη) va pune mîna pe plăsmuitorii de minciuni". Principiile ontologice ale lumii materiale, foc și logos, funcționează încărcate inseparabil de semnificații de ordinul Bine-adevărului, de coloratură etică.

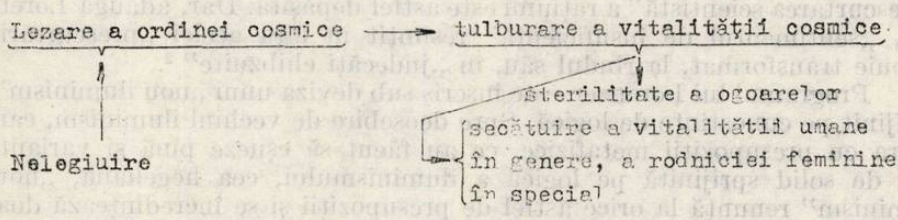
Oare la Empedocle, în principiul disociator νεῖκος, „nedreapta discordie", principiu în esență ontologic, nu transpare originea lui biologică și etică, drept forță opusă *iubirii* — φιλία — care e forță vitală constructivă, și rodnică și „bună"?

Pînă tîrziu, ideatica misteriilor din Grecia și Orientul Apropiat (de unde, pare-se, provin toate cultele misterice est-mediteraniene) păstrează unitatea dintre funcția morală și funcția biologică dătătoare de fertilitate agrară, de sănătate și nemurire. Mai mult, la orfici, practicarea Binelui este condiția necesară pentru ca *drómenon*-ul inițiatic să-și producă triplul efect biologic menționat.

10. Ethos, vitalitate, sancțiune a răului, iată semnificații care, în cazurile examinate mai sus, nu aparțin — sau aproape — nici istoriei eticii, nici, respectiv, istoriei biologiei ori a dreptului, ci aceleia a cugetării ontologice, fie aceasta filosofică ori prefilosofică.

CONCLUZII

a. Relația dintre nelegiuire și sterilitate în menționatele texte se instituie în conformitate cu schema următoare :



b. Dată fiind viziunea potrivit căreia un sens „etic" pătrunde ansamblul realului cosmic, ontologia greacă formulează principii filosofice în comprehensiunea cărora note fizicale angajază într-un fel sau altul aria eticului, iar sancțiunea încălcării normei etice e, într-un fel oarecare, susținută și ontologic.

c. Structura antedeliberativă a cugetării filosofice grecești celei mai vechi, incluzînd valența univocității calitative *fizical-uman*, învederează, în acest „uman", și o semnificație etică.

d. Reprezentarea etico-vitalistă a ambientului urano-htonian se înscrie în aria elino-orientală de circulație a miturilor, avînd o probabilă antecedență nemijlocită în Orientul Apropiat și, poate, un caracter arhetipal.

RAȚIONALISMUL METODIC

ANDREI MARGA

O școală care s-a impus atenției în ultimele decenii prin cercetarea fundamentului logicii, științelor și eticii este „școala de la Erlangen". Ea a fost inițiată de Paul Lorenzen[1], din ea mai fac parte Oswald

[1] Paul Lorenzen (nr. 1915) a studiat matematica, fizica, chimia, filosofia și a fost profesor de filosofie la Erlangen. Cele mai importante lucrări ale sale au fost reunite în volumele : *Einführung in die operative Logik und Mathematik* (1955), *Logische Propädeutik oder Vorschule des vernünftiges Redens* (1967), *Methodisches Denken* (1968), *Konstruktive Wissenschaftstheorie* (1974).

Schwemmer, Christian Thiel, Peter Janich și alți teoreticieni activi mai cu seamă în teoria științei și etică.

Viziunea inițiată de Paul Lorenzen se prezintă în mod evident ca o tentativă de depășire a alternativei : pozitivism *sau* „teorie critică", în fața căreia științele sociale și filosofia vest-germană erau puse în deceniul al șaselea. Premisa ei este că o critică a scientismului este necesară. Prin scientism ea are în vedere o concepție asupra științei care scoate din discuție întrebarea privind condițiile posibilității cunoașterii științifice și ale aplicării științei. Lorenzen preconizează reluarea celebrei interogații kantiene și, deci, a abordării condiționării transcendentale a cunoașterii; el o dezleagă relevînd înrădăcinarea științei în „praxisul vieții". Normele „discursului științific", arată el, se lasă derivate numai din „corelațiile cu sens ale praxisului vieții". La rîndul lor, aceste norme fac posibilă „argumentarea disciplinată, de pildă inferența logică, calculul și măsurile obiective". Scientismul este contrazis și depășit din momentul în care se dovedește că „rațiunea teoretică" are fundament pe planul „rațiunii practice"; „prescurtarea scientistă" a rațiunii este astfel depășită. Dar, adaugă Lorenzen, „sentimentul de insuficiență" resimțit în fața acelei „prescurtări" trebuie transformat, la rîndul său, în „judecăți chibzuite" [2].

Programul lui Lorenzen este înscris sub deviza unui „nou iluminism", sprijinit pe cunoștințe de logică. Spre deosebire de vechiul iluminism, care opera cu presupoziții metafizice, ce au făcut să eșueze pînă și varianta atît de solid sprijinită pe logică a iluminismului, cea hegeliană, „noul iluminism" renunță la orice astfel de presupoziții și se încredințează doar convingerii în indispensabilitatea argumentării raționale. Lorenzen respinge de la început obiecția că „noul iluminism" ar fi destinat, la rîndul său, să eșueze, întrucît orice încercare a iluminismului a eșuat. Șansele de reușită ale iluminismului sînt acum, consideră el, mult mai mari, căci a fost întrunită o condiție ce lipsea vechilor încercări — „o logică și o hermeneutică ce se pot învăța metodic", „o sinteză a conștiinței iluministe cu cea istorică", care nu erau posibile înainte de Frege și Dilthey. Logica formală, extinsă la nivelul unei teorii cuprinzătoare a argumentării, și hermeneutica intră acum, împreună, pe locul unui adevărat cadru *apriori* al spiritului, întrucît „nu se poate argumenta contra lor fără a le folosi" [3]. Rezultă astfel un iluminism disciplinat deopotrivă prin logică și hermeneutică, un iluminism în care, spre deosebire de hermeneutica heideggeriană, modelul este „spirala hermeneutică" și nu „cercul hermeneutic".

„Noul iluminism" este axat pe cultivarea „gîndirii metodice", drept cale de atingere a unității genului uman. Chiar titlul unei cărți a lui Lorenzen este *Gîndirea metodică* (1974). Termenul desemnează nu doar o gîndire călăuzită de metodă — deși „gîndirea metodică" este și așa ceva, — ci mai curînd o gîndire care a asumat în mod conștient cerința de a se edifica în mod metodic, de la fundamentul ei. Edificarea însăși începe cu adoptarea punctului de plecare, care trebuie să fie un punct de plecare clarificat, și nu doar postulat. Atît pozitivismul cît și hermeneutica — fără îndoială, în maniere și cu viziuni diferite — iau „viața" ca punct de plecare în abordarea cunoașterii. Ea ar reprezenta fundalul de netrecut, în spatele căruia nu s-ar putea parveni, atunci cînd se explică cunoașterea. Or, arată Lorenzen, nu este îngăduit ca analiza să se oprească

[2] Paul Lorenzen, *Aufklärung und Vernunft*, în Paul Lorenzen, *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974, p. 108 și urm.

[3] Paul Lorenzen, *Logik und Hermeneutik*, în *op. cit.*, p. 21.

aici, dacă vrem să reconstruim din temeiuri ultime, rațional clarificate, cunoașterea. Căci „viața" este mereu „situație de viață practică", ce presupune din capul locului, ca un veritabil cadru *apriori*, limbajul natural, caracterizat de o anumită sintaxă. Diferitele sisteme conceptuale, științifice și din afara științei, se constituie pe temelia limbajului natural care, la rîndul lui, este legat de „operațiile" proprii reproducerii umane a vieții. Orice sistem conceptual are, în ultimă analiză, un fundament operativ, și nu numai ontologic. Ca oameni, ajungem la realitate mereu prin intermediul unui limbaj legat de „operațiile" presupuse de reproducerea umană a vieții. De aceea, edificarea sistemelor noastre logico-lingvistice este asemuită de Lorenzen cu construirea unei ambarcațiuni în plină mare. „Primele scînduri sînt predicate cu care noi fixăm, mai întîi în exemple, unele deosebiri ce ni se prezintă accidental. Prin reguli, legăm predicatele în sisteme de concepte. Adăugînd, mai departe, particulele logice, al căror sens poate fi derivat din situația dialogică a întregii noastre vorbiri, se realizează deja, cum mi se pare, o bună parte din muncă. Drumul de aici, pas cu pas, pînă la capodoperele prozei științelor spiritului sau pînă la formulele unei teorii fizice este într-adevăr încă lung — el poate ascunde, de asemenea, și unele surprize — dar cel puțin un început este făcut" [4].

Lorenzen reia „voința de înțelegere justă" prezentă în marile filosofii. El arată că ea s-a manifestat în sistemele filosofiei moderne, de la Descartes la Kant, dar a fost estompată odată cu proliferarea pozitivismului și a influențelor sale, care au înlocuit „voința de înțelegere justă" cu voința de descriere a datului. Pozitivismul, arată Lorenzen, se mulțumește să preia știința, dar nu caută să o și înțeleagă. Acum trebuie însă trecut și la înțelegerea științei. Aceasta nu intră în competența științei, ci în cea a filosofiei.

Filosofia este „voința de a pune propria viață pe baza gîndirii"; ea este reconstrucție a gîndirii începînd cu temeiurile ei ultime. „Filosoful este acela care s-a hotărît să păşească numai pe drumul care se lasă justificat prin gîndire. Orice teorie esoterică este exclusă prin aceea că se recunoaște numai ceea ce se lasă apărat metodic în fața oricărui înțelegător" [5].

Lorenzen a cercetat temeiurile logicii și ale matematicii — și, prin intermediul ultimei, temeiurile acelei științe moderne care a ajuns cel mai devreme la maturitate, fizica. Disciplinele amintite sînt interpretabile ca „produse umane", în sensul că temeiurile lor ultime se află în operațiile la care este determinat omul în procesul reproducerii vieții sale. Spre a circumscrie întemeierea ultimă a științelor la acest nivel, Lorenzen introduce ideea unor „protodiscipline"; ele sondează condițiile de obiectivitate ale cunoașterii în disciplinele respective.

Ideea unei „protodiscipline" a fost aplicată de către Lorenzen mai întîi în logică. El a căutat să circumscrie domeniul „protologicii". Aceasta este chemată să explice axiomele derivării silogistice, întrucît, în viziunea sa, logica este în nucleul ei, o teorie a inferenței silogistice. Explicația semantică dată acestor axiome este respinsă de el, sub argumentul că ea este inevitabil circulară: o explicație semantică presupune valabilitatea unei explicații semantice. O explicație alternativă, pe planul metalimbii, el

[4] Paul Lorenzen, *Methodisches Denken* (1965), în Paul Lorenzen, *Methodisches Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974, p. 41.

[5] *Ibidem*, p. 58.

o respinge, de asemenea, întrucît și ea ar fi circulară. Lorenzen caută o altă explicație : el propune considerarea inferențelor logice ca „acțiuni", ca „operații" de „calcul" bazate pe anumite reguli [6]. Sînt reguli de calcul admise și reguli de calcul neadmise. Spre a le departaja este necesar un „procedeu de eliminare". „Teoria unor asemenea procedee de eliminare, mai cu seamă a acelora care nu sînt adaptate în mod special unui calcul, ci se lasă aplicate în general, formează conținutul a ceea ce vrem să numim protologică" [7].

★

Se cuvine stăruit aparte asupra „protologicii" lui Lorenzen întrucît ea reprezintă una din cele mai profunde și remarcabile încercări de întemeiere și reformulare a logicii formale din epoca contemporană. Această încercare s-a desfășurat în cîteva lucrări ale filosofului, dintre ele de referință rămînînd *Propedeutica logică* (1967), scrisă împreună cu Wilhelm Kamlah, și *Logica dialogică* (1978), elaborată împreună cu Kuno Lorenz.

„Protologica" conține principalele opțiuni filosofice ale lui Lorenzen. Filosoful din Erlangen se alătură acelor gînditori contemporani — destul de numeroși în sfera filosofiei — care consideră că astăzi umanitatea duce lipsă nu atît de inițiative teoretice, cît de „disciplina gîndirii și a vorbirii", indispensabilă pentru a fi depășite punctele de vedere mutual exclusive și a se ajunge, după drama atîtor confruntări distrugătoare, la angajarea unui „nou început" pe plan istoric, prin cultivarea „convorbirii raționale" drept cadru de tranșare a diferențelor și disputelor. Aceste drame au erodat progresiv valoarea diferitelor certitudini asumate la un moment dat de oameni ; pe fondul lor a dobîndit contur însă ideea necesității comunicării verbalizate și a indispensabilității înțelegerii în cadrul ei. La capătul șirului de certitudini erodate se profilează singura certitudine validă încă — cea a comunicării verbalizate, în care se recurge numai la întemeieri prin argumentare rațională, drept cadru al înțelegerii dintre oameni. Acest punct de vedere, subliniază Lorenzen, poate să pară sceptic ; el aduce, în orice caz, ceva din mesajul lui Descartes, care, la rîndul său, vedea doar în *cogito* certitudinea. El nu este totuși, sceptic, dacă prin sceptic se înțelege o mefiantă față de orice certitudine ce se propune, ci doar al unui „cunoscător decepționat", care, după erodarea atîtor certitudini ce s-au dovedit înșelătoare, se întoarce spre o certitudine simplă dar încărcată de posibilități neexplorate pentru a călăuzi viața oamenilor, cea a comunicativității. „Protologica" trece în spatele logicii formale ; ea are ca obiect nu formele și operațiile logice, ci ceva mai profund, care le înglobează pe acestea și le conferă sensul — „convorbirea rațională". Cel ce o învață se inițiază într-o adevărată „propedeutică logică". Aceasta este „teoria pietrelor de construcție și a regulilor oricărei vorbiri raționale" [8]. Deși s-a lăsat instruită de analiza logică a limbajului, inspirată de logica simbolică, ea nu este matematizată deoarece construcția ei precede și este presupusă de construcția matematicii. Premisa ei de ordin general este că noi, ca oameni, înainte de a proceda la orice altă abordare a lumii, întreprindem în mod inevitabil, fie că luăm în seamă acest fapt, fie că nu,

[6] Paul Lorenzen, *Protologik. Ein Beitrag zum Begründungsproblem der Logik* (1955—1956), în Paul Lorenzen, *Methodisches Denken*, p. 84.

[7] *Ibidem*, p. 88.

[8] Wilhelm Kamlah, Paul Lorenzen, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, Bibliographisches Institut, Mannheim-Wien-Zürich, 1973, p. 13.

o „abordare lingvistică" (sprachliche Erschliessung) a lumii. Orice act de cunoaștere, de voință etc. este precedat de, și presupune, angajarea limbajului. De aceea, apare acum o posibilitate neexplorată încă sistematic de către filosofie de a „repeta critica cunoașterii ca o critică a limbii" [9]. Într-un asemenea cadru, „propedeutica logică" se apropie de „critica limbii" *(Sprachkritik)*.

O aserțiune specifică concepției lui Lorenzen este aceea că la nivelul protodisciplinelor nu se operează cu propoziții empirice, ci cu propoziții apriori. În prefața la *Propedeutica logică* se amintește că aceasta nu conține propoziții empirice, că ea este o „știință apriorică". Cum trebuie înțeleasă aserțiunea? Să observăm că în concepția lui Lorenzen, în sistemul disciplinelor logica ocupă poziția fundamentului. Diversele discipline se constituie pe baza logicii, încît aceasta are mereu consecințe pe planul altor discipline. În sfera acestora se includ, firește, și discipline precum etica și antropologia, în care, ca dat ontic și componentă epistemică, spiritualitatea umană are o pondere importantă și inevitabilă. Oricît am încerca însă să întemeiem, la rîndul ei, logica, ieșind cu totul din sistemul disciplinelor și confruntîndu-ne cu faptele empiric date, nu vom ajunge la un rezultat acceptabil. Căci logica se constituie nu numai în legătură cu fapte empiric date, ci, în același timp, în legătură cu exigențe de ordin ideal, de natură, în ultimă instanță, etică. Logica are, cum s-a arătat, consecințe pentru etică, dar, la rîndul ei, presupune etica. Logica și etica se presupun reciproc. În spațiul logicii faptele empirice date se prezintă perpetuu sub condiția inevitabilă a unor exigențe de natură ideală. Prin implicație, întreaga noastră cunoaștere a lumii, susține Lorenzen, este construită prin raportare, desigur, la fapte, dar această raportare se face mereu sub condiționarea unei idealizări.

Lorenzen vorbește de „începutul rațiunii", de un „nou început" al ei. El atribuie primilor pași spre construcția sistemului cunoașterii o „voință de rațiune" implicită. „Noul început" al rațiunii este plasat în limbaj; filosoful vorbește de „imposibilitatea de a trece în spatele limbii" (die Nichthintergehbarkeit der Sprache), căci aceasta este ceea ce precedă și ceea ce este presupus de orice raportare a omului la lume. „Noul început" rezidă în folosirea limbii în forma cea mai simplă — „convorbirea" a doi parteneri. El nu mai este *cogito*-ul, precum la Descartes, și cu atît mai puțin „ființa pură", precum la Hegel. El este o „situație" de comunicare în limbajul natural, ce rămîne mereu, chiar dacă nu neapărat limbajul construcției științei, cel puțin limbajul de prezentare și comentare a acestuia. „Propedeutica logică construiește una după alta propozițiile științifice cu mijlocirea elementelor și regulilor, începînd cu propoziția elementară și terminînd cu propoziția generală" [10].

Construcția înseamnă cumularea treptată de propoziții. Ele sînt exprimările unei gîndiri care în ultimă analiză nu este altceva decît un „calcul". Lorenzen împărtășește teza după care primii pași pe care omul îi face în direcția „discursului științific" sînt pași ce constau în calcul. Dacă s-ar putea stabili o „vorbire originară" atunci aceasta nu ar avea altă formă decît cea a operațiilor de calcul, cu numere.

Cadrul construcției este „convorbirea rațională", adică discuția unor parteneri ce înaintează pas cu pas, din certitudine în certitudine, examinînd cu rigoare fiecare enunț și recunoscînd validitate doar acelor

[9] *Ibidem*, p. 17.
[10] *Ibidem*, p. 7.

enunțuri care au trecut proba criticii. Deși ⟨profesorul⟩ la școala prealabilă (Vorschule) își urmează planul său, el nu are totuși pretenție la vreo *autoritate* ca profesor. El nu apelează la nimic altceva decît la judecata autonomă a cititorului, care este, prin urmare, nu ⟨școlar⟩, ci *partener*" [11].

Edificarea „constructiv-metodică" a disciplinelor, la care ține Lorenzen, înseamnă în fapt reconstrucția lor pornind de la propoziții elementare și urcînd treptat spre structurile complexe iar în cele din urmă spre structurile generale și modale, care, toate, sînt introduse pe rînd în discuție, ca „operații". Lorenzen generalizează o idee aplicată de Herbert Dingler în geometrie, conform căreia propozițiile elementare ale geometriei au fost instituite — și, pot fi, deci, înțelese — ca operații de producere a obiectelor spațiale. El susține că în general în cunoaștere avem de-a face cu operații, încît noțiunile fundamentale sînt definibile în mod operativ. Operațiile stabilesc un cadru apriori al constituirii sistemelor de propoziții ce alcătuiesc diferitele științe.

Unei reconstrucții este supusă mai întîi logica. Ea ocupă mai multe lucrări ale lui Lorenzen. Alături de *Propedeutica logică* sînt de amintit aici studiul *Regulile argumentării raționale* (1970), *Logică și agon* (1958—1960), *Un criteriu dialogic al constructivității* (1959—1961) etc. Reconstrucția logicii începe aici cu operația luată drept fundamentală a „predicației" și cu analiza „predicatorilor". Aceștia intră în limbaj, precizează Lorenzen, „nu atît în intenție științifică (⟨cognitivă⟩), cît în relație cu stăpînirea practică a lumii" [12]. Atribuiți termenilor singulari, de factura expresiilor deictice sau numelor proprii, predicatorii duc la „propozițiile elementare". Ele formează un limbaj, limbajul natural, caracterizat de o normare redusă a folosirii predicatorilor. Trecerea la limbajul științific presupune normarea expresă a folosirii predicatorilor. Relația dintre ei într-un limbaj este reglată de „regulile predicatorilor". Introducîndu-se „particulele logice" — adică o seamă de functori, cuantorii și un negator — se ajunge la o primă extindere a limbajului; o altă extindere se petrece introducînd „descripțiile", „abstractorii" și „modalitățile". La această treaptă de extindere se ajunge la un vocabular ce permite aprecierea scopurilor. Printr-un nou pas „constructiv", se formulează reguli ce reglementează argumentarea în favoarea sau contra unor norme. În abordarea acestora, subliniază Lorenzen, și în general în procesul „formării voinței" trebuie să ne situăm pe poziția după care normele, voința nu sînt un produs „natural", nici unul „social", ci eminamente unul „cultural". Aceasta înseamnă că ele sînt dependente de o comunicare în limbaje — deci de factori „transsubiectivi" — care poate fi înțeleasă ca produs al dezvoltării socio-culturale. Lorenzen propune ca „geneza factuală" a unei culturi să fie abordată permanent din punctul de vedere al unei „geneze normative" călăuzită de „principiul transsubiectivității". „Științele culturii" sînt chemate să adîncească studii istorice detaliate, dar aceasta numai ca mijloc ajutător pentru a ajunge la clarificarea „genezei normative", pe care se pot sprijini deciziile de ordin practic în situația dată [13]. Pentru a

[11] *Ibidem*, p. 27.

[12] *Ibidem*, p. 38

[13] Paul Lorenzen, *Regeln vernünftigen Argumentierens*, în „Aspekte", 3, 1970, reluat în Paul Lorenzen, *Theorie der technischen und politischen Vernunft*, Reclam Verlag, Stuttgart, 1978. Vezi paginile 52—57.

putea justifica într-o situație dată normele de acțiune este necesar recursul la „metoda dialectică". Aceasta este un fel de mișcare în spirală desfășurată între cele două geneze, „factuală" și „normativă", pînă la un punct în care mișcarea trebuie întreruptă pentru a acționa în situația dată scoțînd în relief ultima geneză normativă atinsă și luînd-o ca reper pentru acțiune. „Numai întregirea principiului moral (kantian) al transsubiectivității cu metoda (hegeliană) a dialecticii ne permite să ne înțelegem pe noi înșine ca esență culturală. Această întregire rezultă din aceea că se concepe cultura ca o prestație practică" [14].

Împreună cu Lorenz, Lorenzen a lansat termenul de „logică dialogică". El desemnează nu o nouă logică, ci „întemeierea dialogică" a logicii clasice, trecută prin examinarea ei de către Frege, și a logicii fără *tertium non datur* a lui Brouwer, formalizată în anii treizeci de Heyting. Teza de la care pleacă Lorenzen pe acest plan este cea a „primatului dialogului material față de dialogul formal". El o întemeiază amintind mai întîi „originea agonală" a logicii în Grecia antică — originea într-un procedeu de contracarare a sofisticii —, împotriva interpretării moderne care, trecînd sub tăcere această origine, consideră logica înainte de toate ca un instrument util în lupta pentru supraviețuire [15]. Natura logicii, susține Lorenzen, se clarifică considerînd această disciplină ca un *agon*, ca un „metajoc" al „jocului" unui proponent și a unui oponent. Străină de ontologizarea raporturilor logicii, „logica dialogică" consideră că „implicațiile logice nu sînt ⟨enunțuri⟩ care semnifică ceva; numai susținerea unei implicații semnifică ceva; adică, ea este o acțiune, mutare în metajoc, care se repercutează în pierdere sau cîștig" [16].

Lorenzen a urmărit o reconstrucție de aceeași factură și în domeniul științelor naturii. El pleacă aici de la întrebarea: „cum sînt posibile științele naturii?". Răspunsul său, condensat într-un șir de studii, între care principalul este studiul *Cum este posibilă obiectivitatea fizicii?* (1964), constă în circumscrierea domeniului unei „protofizici". O teorie ce ține de domeniul „protofizicii" este geometria, întrucît ea nu se ocupă de comportamentul corpurilor, ci de forme fundamentale ale realității [17]. Fizica produce enunțuri care au proprietatea obiectivității. Propozițiile ei sînt formule matematice, încît se pune întrebarea „cum este posibil ca anumite formule matematice să fie legi ale naturii?". Este de observat că fizica se concentrează asupra măsurării spațiilor, timpilor și maselor. Aceste măsurători presupun asumpții pe planul geometriei, dintre care fundamentală este asumpția „omogenității". Conform ei, un enunț A al geometriei asupra unui plan E și a unuia din punctele sale P este valabil pentru orice alt punct P' al aceluiași plan. O astfel de asumpție nu este contrazisă de fizică, ci, dimpotrivă, este presupusă de la început. Măsurătorile se fac în fizică permanent sub condiția *apriori* a unor astfel de asumpții luate pe planul geometriei. Ele au caracterul unor „cerințe ideale" adresate continuu cercetării în domeniul fizicii și elaborării de propoziții

[14] *Ibidem*, p. 57.

[15] Paul Lorenzen, *Logik und Agon*, în Paul Lorenzen, Kuno Lorenz, *Dialogische Logik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978, p. 1—8.

[16] *Ibidem*, p. 8. Problema unei fundamentări neontologice a logicii, în sensul întemeierii dialogice este tratată de Paul Lorenzen și în studiul *Ein dialogisches Konstruktivitätskriterium* (1959—1961), din același volum.

[17] Poziția protofizicală a geometriei este abordată de Paul Lorenzen în *Das Begründungsproblem der Geometrie als Wissenschaft der räumlichen Ordnung*, în „Philosophia Naturalis", Band VI, Heft 4, 1961, studiu reluat în Paul Lorenzen, *Metodisches Denken*.

corespunzătoare. Obiectivitatea propozițiilor fizicii — adică „independența rezultatelor măsurătorii de împrejurări individuale" — este posibilă „numai prin aceea că există un acord asupra cerințelor ideale care se pun măsurătorilor" [18]. Aceste cerințe sînt în fapt propoziții ce formează axiomele teoriilor protofizicale, cum este, de pildă, geometria. Toate celelalte enunțuri ale acestor teorii sînt derivări logico-aritmetice din axiome.

Așadar, spre a răspunde la întrebarea „cum sînt posibile legile naturii?" este necesară, după Lorenzen, elaborarea protofizicii. Ea formează un program teoretic ce țintește la a explica obiectivitatea legilor naturii și presupune patru pași: „1. Definirea măsurării spațiilor, timpilor și maselor printr-un sistem de cerințe ideale. 2. protofizica în calitate de sistem al consecințelor logico-aritmetice derivate din aceste cerințe ideale. 3. Măsurarea obiectivă de fenomene de mișcare și formularea de ipoteze asupra cîmpurilor de forțe. 4. Confirmarea ipotezelor pentru explicarea constanței comportamentului naturii. Ceea ce noi numim ⟨legi ale naturii⟩ se dovedește astfel ca un rezultat la care ajungem atunci cînd măsurăm constantele comportamentului naturii folosind criteriile obiective rezultate din protofizică" [19].

★

Filosofia nu se restrînge însă, în concepția lui Lorenzen, la reconstrucția științelor începînd cu bazele lor, chiar dacă aceasta a devenit o sarcină importantă a ei. Alături de această țintă teoretică, filosofia mai are și o țintă practică. Cele două ținte sînt, în orice caz, inseparabile. Ținta practică înseamnă indicarea unei căi pentru formarea unitară a voinței în viața socială. Ea constă în aplicarea „regulilor argumentării raționale". „Procesul de formare a voinței din dorințe inițiale nu este un proces natural, nici doar un proces social ce trebuie numai descris. El este un proces ce trebuie promovat după regulile argumentării raționale, este un proces cultural. Deosebirea dintre dorință și voință este o deosebire normativă. De aceea, ea este aplicabilă numai la oameni, în măsura în care ei sînt ființe ce se consultă în mod rațional unul cu altul" [20].

O filosofie care reconstruiește științele și călăuzește formarea voinței situează pe primul plan logica. „Logica, în calitate de disciplină filosofică, este, în esență, teoria întemeierii științelor" [21]. Aplicînd-o în toată lărgimea ei, filosofia va putea face acum, consideră Lorenzen, un important pas înainte, după cum logica însăși este chemată acum să facă pași înainte prin preluarea „cadoului" ce vine de la matematică. A dizolva, însă, filosofia în aplicarea instrumentului matematic la tratarea problemelor ei specifice este de la început inacceptabil. Căci, „în măsura în care trece dincolo de sfera științei, filosofia nu are ca țintă propozițiile, ci însuși omul care filosofează" [22].

[18] Paul Lorenzen, *Wie ist die Objektivität der Physik möglich?*, în *Argumentationen. Festschrift für Josef König*, Göttingen, 1964, reluat în Paul Lorenzen, *Methodisches Denken*. Vezi paginile 150—151.

[19] *Ibidem*, p. 150—151.

[20] Paul Lorenzen, *Regeln vernünftigen Argumentieren*, în *op. cit.*, p. 51.

[21] Paul Lorenzen, *Collegium Logicum*, în „Erlanger Universitätsreden", Neue Folge, Heft 18, Erlangen, 1963. Intervenție reluată în Paul Lorenzen, *Methodisches Denken*. Vezi pagina 21.

[22] *Ibidem*, p. 23.

Lorenzen plasează formarea cunoașterii și voinței în mediul comunicării verbalizate, al limbii. Ea, această formare, presupune o prelucrare culturală, constînd în ultimă analiză în educarea în vederea „argumentării raționale". Capacitatea de a argumenta rațional este condiția fundamentală a înțelegerii în cadrul procesului democratic. Pentru formarea ei, logicii, instrucției logice, le revine rolul principal. De logică, în orice caz, se leagă acum speranța într-o creștere semnificativă a raționalității opiniilor și acțiunilor oamenilor. „Logica este pentru noi prea nouă, scrie Lorenzen. De aceea, ea nu a pătruns încă suficient în conștiința generală" [23].

„Raționalismul metodic" a reluat, distanțîndu-se de concepții de inspirație pozitivistă asupra științei, problema fundamentului acesteia. În cadrul său s-a realizat reconstrucția demersului științific ca un demers operativ. Fiind concentrate asupra acestei reconstrucții, analizele sale deșteaptă impresia că lucrează cu un model stilizat și construit al științei și nu cu procesul real al producerii și dinamicii științei. Operațiile la care raportează propozițiile discursului teoretic al logicii, științelor și eticii nu sînt puse mai departe în legătură cu acțiunile materiale prin care se asigură reproducerea socio-umană a vieții, ceea ce face ca în cadrul „raționalismului metodic" procesul real al producerii și dinamicii științei să fie sumar luat în considerare.

Dincolo de această obiecție, trebuie însă subliniat meritul fundamental al acestei orientări de a fi căutat o cale de ieșire din alternativa: pozitivism — teorie critică. „Raționalismul metodic" a preluat ideea necesității, chiar și în condițiile expansiunii științelor, a unei „gîndiri critice" dar a promovat exigența ca însăși „gîndirea critică" să fie trecută printr-o „critică". Aceasta înseamnă trezirea unei interogații privind condițiile posibilității cunoașterii științifice — și, astfel, o limpede delimitare de pozitivism — și, în continuare, aplicarea unor rigori inspirate de știință în chiar critica pozitivismului. În acest fel s-a ajuns la o viziune raționalistă orientată critic față de pozitivism dar, totodată, suficient instruită de metodele științei.

[23] Paul Lorenzen, *Regeln vernünftigen Argumentierens*, în *op. cit.*, p. 10.

LUCIAN BLAGA DESPRE „CONȘTIINȚA FILOSOFICĂ"

DUMITRU MATEI

Despre conștiința filosofică este titlul cursului universitar pe care Lucian Blaga l-a susținut la Cluj în anul de învățămînt 1946—1947, — curs apărut în volum în anul 1974, la Craiova, sub auspiciile editurii „Facla". Această operă blagiană — căreia, în treacăt fie spus, nu i s-au consacrat pînă acum analize mai atente și mai adecvat pătrunzătoare a rosturilor pentru care Lucian Blaga a așezat-o în fruntea sistemului — cuprinde, după opinia noastră, corpul de principii și strategia metodologică, imaginea *in nuce* a tuturor coordonatelor lui teoretice. Este lucrarea în care regăsim tonalitatea de bază a întregului demers filosofic blagian.

Despre conștiința filosofică prezintă o anume particularitate. Sînt expuse aici idei și căi de investigație cu totul integrabile unei cercetări aprofundate a conștiinței filosofice considerată în sine, așadar ca fenomen spiritual istoric delimitat și cu principii configurative proprii. Această lucrare continuă și duce la capăt eforturi reflexive precedente, care vizau determinarea mai larg articulată a conceptului de „conștiință filosofică". În paginile finale, Blaga consemnează clar acest lucru, spunînd că „aproximările încercate aici rezumă numai o experiență personală și redau o anume sensibilitate, nu mai puțin ele exprimă însă și tot atîtea eforturi de reflexie, care, dacă nu sînt întotdeauna pe măsura obiectului cercetat, fac totuși un pas dincolo de pietrele de hotar puse de alții în jurul problemei ce am abordat" [1].

Cum observam, această operă blagiană poate fi cu totală îndreptățire investigată dintr-un atare unghi, anume ca o contribuție originală la circumscrierea mai amplă a unei mai vechi probleme filosofice. Ar fi să rămînem însă într-un plan secund și cu totul irelevant în privința rațiunilor care l-au determinat pe Blaga s-o așeze în fruntea sistemului. După opinia noastră, reflecția lui Blaga asupra „conștiinței filosofice" constituie doar un pretext. Nici un concept filosofic nu putea sluji mai bine intenției sale de a-și *explicita* și *motiva* — din perspectivele experienței filosofice universale — *cadrele propriei gîndiri filosofice*, *spiritul* și *profilul*, *problema* și *metoda*, *dimensiunile* și *motivele* sistemului. În *Despre conștiința filosofică* este cuprinsă experiența filosofică și profesiunea de credință a unui mare constructor de sistem, dar, în primul rînd, conștiința de sine a sistemului său.

Iată de ce considerăm că această particularitate a lucrării în discuție obligă la lectura *nivelului implicit* al textului ei.

Dintru început se poate observa că Lucian Blaga operează un *distinguo* foarte clar între *filosofie* și *conștiința filosofică*, un *distinguo* care dezvoltă consecințe decisive sub raportul *spiritului* în care gînditorul

[1] Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Craiova, Facla, 1974, p. 176.

nostru și-a conceput sistemul. Între *filosofie* și *conștiința filosofică* nu există potrivit concepției sale, o relație de echivalență.

„Ținem departe de noi orice gînd de a echivala în vreun sens oarecare gîndirea și preocupările filosofice cu ceea ce am hotărît a numi « conștiință filosofică ». Conștiința filosofică o socotim doar ca un joc secund, ca un apendice foarte treaz al filosofiei, sau, altfel spus, ca o sumă de acte ale acesteia, reflectate asupra ei însăși și intrate, firește, în sînge sub înfățișarea unor atitudini bine consolidate. Filosofului și celui ce se ocupă cu filosofia nu le incumbă numaidecît datoria de a-și alcătui o « conștiință filosofică »" [2].

Să se observe că, operînd distincția dintre *filosofie* și *conștiința filosofică*, Lucian Blaga nu introduce și nu subliniază o diferență de specie, ci doar un accent de valoare în perspectiva *creativității filosofice*. Ca „joc secund", ca „apendice foarte treaz al filosofiei" sau „ca sumă de acte ale acesteia reflectate asupra ei însăși", *conștiința filosofică* este, în vederile lui Blaga, cadrul de reflexivitate propice angajării spiritului filosofic în direcția instituirii unor *noi modele metafizice* de inteligibilitate a raporturilor omului cu universul, a unor *noi problematici metafizice* în ordinea spiritului uman. *În vederile lui Blaga, conștiința filosofică este, și anume prin excelență, un corelat necesar al creației filosofice cu angajament metafizic.* În consecință, după ce operează distincția între *filosofie* și *conștiința filosofică*, Lucian Blaga derivă de aici o a doua, anume între *filosofie și metafizică*.

„Analiza momentelor de viguroasă efervescență a filosofiei ne sfătuiește să identificăm rostul filosofiei, în primul rînd, în funcția ei creatoare de metafizică". Sau, și mai răspicat : „...filosofia fără idei metafizice este un aluat ce nu dospește". Blaga revine cu insistență asupra acestei idei : „În creația metafizică noi vedem așadar însăși încoronarea gîndirii filosofice. Nu vom ocoli nici o osteneală pentru a pleda în favoarea unei asemenea aprecieri..." [3].

Deosebirea pe care Lucian Blaga o face între *filosofie* și *conștiința filosofică*, între *filosofie* și *metafizică*, între *filosof* și *metafizician* are în substrat distincția dintre subiectul care combină liniștit în hotare spirituale date și subiectul care le forțează, asumîndu-și istoria spiritului. „Metafizicianul este autorul unei lumi. Un filosof care nu ține să devină autorul unei lumi își suspendă vocația ; el poate fi orice, chiar un genial gînditor cîteodată, dar rămîne un adept al neîmplinirii" [4].

Lucian Blaga cultivă imaginea spiritului în erupție. El evocă experiența filosofică universală în termeni ca : „scuturare", „iluminare", „dezmeticire" sau „trezire". Acestea sînt, în viziunea sa, atributele *creației metafizice*.

În sens blagian, *metafizica* este, în primul rînd, momentul fertil al *conștiinței filosofice*, momentul în care spiritul este pus în stare de ofensivă și orientat spre înălțimi dătătoare de largi orizonturi. *Metafizica* este proiecția de gînd prin care „spiritul omenesc ia act de o nouă posibilitate a sa de a se apropia de taina existenței".

Deslușim din cele de mai sus orientarea supremă a întregului corp teoretic blagian și, deopotrivă, nobilul orgoliu al autorului său. Dar, în primul rînd, *spiritul metafizic al sistemului : demers teoretic efectuat „în*

[2] *Idem*, p. 20.
[3] *Idem*, p. 32.
[4] *Ibidem*, p. 32.

spiritul unei viziuni de ansamblu asupra existenței" *avînd în centrul său formula unui nou punct de vedere în explicarea destinului creator al omului, a istoricității omului și a istoriei umane în general.* În acest sens este Lucian Blaga metafizician, în această direcție lansează el „făclia" sa.

Lectura nivelului implicit al acestui șir de distincții și precizări, dar mai ales trecerea de la lectura sistemului la lectura lucrării care-l deschide și de la aceasta din nou la sistem, recomandă să operăm o clară distincție între *filosofia* și *metafizica* lui Blaga. În opera teoretică blagiană există o logică interioară subtil articulată și strîns coordonată de distincția pe care Blaga însuși o face între *filosofia* și *metafizica* sa. Nu este vorba de o distincție operată întîmplător și în treacăt, ci de una de principiu. El consemnează foarte clar că, în construcția sistemului său, sînt implicate două tipuri de coordonate : *filosofice* și *metafizice*, că „făcînd o distincție hotărîtă între cele două mănunchiuri de coordonate, vom afirma că ele nu au aceeași legitimitate ipotetică în raport cu posibilitatea de a fi verificate prin experiență. Coordonatele filosofice, fiind ridicate în marginea experienței, permit să fie pozitiv verificate, direct sau indirect în acest cadru. Cîtă vreme coordonatele metafizice (derivate din conceptul despre un centru transcendent al existenței — Marele Anonim — n.ns.) nu pot fi verificate" [5]. În alt loc, Lucian Blaga afirmă, în acest sens, foarte clar :

„În desfășurarea pe întinse etape a filosofiei noastre, am căutat să dăm cîte o încheiere metafizică, atît teoriei cunoașterii, cît și filosofiei culturii" [6].

Toate compartimentele sistemului vor fi croite, concomitent, pe „coordonate filosofice" și pe „coordonate metafizice".

Urmînd să revenim cu un alt prilej asupra acestei chestiuni capitale a sistemului blagian, consemnăm aici doar cîteva idei.

FILOSOFIA lui Blaga are un caracter reflectoriu și se înalță în strînse legături cu experiența istorică a spiritului uman, impunîndu-se ca o sinteză a unor realități obiective.

METAFIZICA lui Blaga are, prin excelență, un caracter imaginar, este un gînd, o idee, o reacție personală în fața realității, „o ispită a ultimului salt". Este un „mit", o „creație" a sa (în sens de produs imaginar) cu funcții legate de explicația totalității.

„Metafizica ne-am alcătuit-o în chip mărturisit în spiritul unei viziuni de ansamblu asupra existenței. Metafizica nu este niciodată străină de această ispită a ultimului salt. Dar spre deosebire de alți gînditori, n-am trecut niciodată sub tăcere împrejurarea că *însine vedem în metafizica noastră mai mult o „creație" în care filosofia se îmbină cu mitul, decît o cunoaștere cu pretenții de adecvație în raport cu existența în totalitatea ei.* Ne mai îngăduim credința, edificatoare în felul ei, că *gîndirea mitică, după ce a fost refulată din filosofie și știință, mai are un spațiu de respirație în metafizică*" [7].

FILOSOFIA lui Blaga se îmbină cu experiența și vizează, în chip programatic, formele spirituale fundamentale prin care omul își afirmă istoricitatea sa funciară. El va construi, în consecință pe temeiuri ratio-

[5] Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, București, Fundația regală pentru literatură și artă, 1946, p. 258—259.

[6] Lucian Blaga, *Ființa istorică*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1977, p. 209.

[7] Lucian Blaga, *Ființa istorică*, *edit. cit.*, p. 210 (subl. ns., *D.M.*).

nalist-umaniste, o antropologie științifică, o filosofie a istoriei, o filosofie a cunoașterii, o filosofie a culturii, stilului, artei și valorilor.

METAFIZICA lui Blaga este un demers teoretic efectuat „în spiritul unei viziuni de ansamblu asupra existenței", o ipoteză explicativă îmbinată cu mitul (Mitul Marelui Anonim și ideea „misterului") — o ipoteză prin soluțiile căreia el face trecerea de la cîmpurile de experiență istorică ale omului spre întregul existenței, așadar spre „tot" și explicația „Totului". Toate rezultatele pe care Lucian Blaga le obține prin *studiul filosofic* al omului, al istoriei, al cunoașterii, culturii, stilului, artei și valorilor vor fi „încapsulate" în viziunea sa metafizică de ansamblu. El va construi, în consecință, pe temeiuri idealist-spiritualiste, o cosmologie metafizică, o metafizică a istoriei, o metafizică a cunoașterii, o metafizică a culturii, stilului, artei și valorilor.

Prin „distincția hotărîtă" pe care o face între „coordonatele filosofice" și „coordonatele metafizice" ale sistemului său, așadar între *filosofia* și *metafizica* sa, Lucian Blaga atrage în chip expres atenția asupra faptului că în desfășurarea sistemului său se împletesc două tipuri de discurs dominate de principii de construcție *calitativ deosebite* : primul („coordonatele filosofice") ia naștere pe baza experienței istorice umane și are ca principiu de construcție *experiența*; al doilea („coordonatele metafizice") ia naștere din gîndirea mitică și are ca principiu de construcție *mitul*.

Nu am vrea să se înțeleagă de aici că, semnalînd această *diferență de principiu*, am subscrie numaidecît la judecata în virtutea căreia tot ceea ce este formulat în „coordonatele filosofice" ar fi, prin excelență, *pozitivul* și tot ceea ce este formulat în „coordonate metafizice" ar fi, prin excelență, *negativul*. O asemenea „limpezire a apelor" s-ar dovedi din capul locului simplificatoare. Tot ceea ce Blaga afirmă mai valoros afirmă în cadrele *întregului* său sistem. Cert este însă faptul că, investigată din unghiul *diferenței de principiu* la care ne referim, opera teoretică blagiană își dezvăluie virtuțile explicative și întreaga valoare, dar, deopotrivă, încorsetările și antinomia interioară cu mult mai multă pregnanță din *interior* decît din *exterior*. Construind *în spirit metafizic*, adică, repetăm, „în spiritul unei viziuni de ansamblu asupra existenței" și „făcînd o distincție hotărîtă între cele două mănunchiuri de coordonate", așadar, între *filosofia* și *metafizica* sa, Lucian Blaga pune în lumină, de fapt, *antinomia internă* a întregii sale construcții teoretice. Este cu totul clar că sistemul este așezat pe două *principii ireconciliabile*, fapt care va conduce la un *conflict valoric* între premise și concluzii, între strategia metodologică adoptată în *descrierea* istoricității omului și a creației sale de cultură și strategia metodologică adoptată în *explicarea* metafizică a acestei istoricități. Pornind de la istoria efectivă a omului și a spiritului uman, și implicînd în analiză *principiul istoricității*, Lucian Blaga fructifică întregul cîmp de manifestare istorică a ființei umane, dar întru *legitimarea metafizică* a istoricității ei. Un spirit filosofic de esență modernă — întrucît pleacă de la istorie și de la fapte — cedează spiritului de sistem, speculativismului de tip tradițional, cedează „ispitei ultimului salt", ispită sub care analiza istorică — bogată, diversă, riguroasă și convingătoare — se prelungește în căutarea legitimității metafizice a lumii omului, a istoriei și sistemului său de valori. Acest paradox se configurează foarte clar, de altminteri, în zona postulatelor fundamentale ale sistemului. Chestiune asupra căreia nu vom insista însă aici.

Diferența de principiu asupra căreia insistăm în acest context acuză — sub raportul valorizării — necesitatea unor distincții și nuanțări, și

chiar restricții, cît privește formularea și fundamentarea *judecăților globale*. Avem în vedere tendința de a formula asemenea judecăți în funcție de limbajul și de imaginile pe care Lucian Blaga le folosește în construcția „coordonatelor metafizice", tendința de a extinde atributele *metafiziciî* blagiene asupra întregului sistem, și de asemenea, tendința de a extrapola virtuțile explicative, de fundamentare raționalist-umanistă (mișcarea gîndirii blagiene pe „coordonatele filosofice") asupra sistemului luat în ansamblul său.

Formulînd judecata globală în virtutea căreia *filosofia blagiană* se prezintă ca o „splendidă construcție metaforică", Alexandru Tănase aduce în sprijinul ei cîteva considerații în legătură cu propensiunea spre metaforă a „filosofului-poet", dar în primul rînd și ca *argument principal* un pasaj în care Blaga mărturisește că *limbajul metafizicii* sale este mai degrabă unul „mitosofic" decît filosofic. Pasajul acela trimite la o subliniere făcută în *Despre conștiința filosofică*, unde, referindu-se la Platon, Blaga spune că marele gînditor grec a „născocit el însuși atîtea mituri filosofice, în felul lor foarte treaz gîndite, și aceasta fie pentru a da o mai agreabilă plasticitate unor abstracțiuni, fie pentru a exprima o seamă de lucruri deabia bănuite și foarte greu de rostit în alt chip" [8]. Că în această apreciere Blaga se regăsește pe sine, nu mai trebuie dovedit. Grăbită este însă și generalizarea lui Alexandru Tănase, anume că, făcînd atari tipuri de observații, „Blaga însuși și-a dat seama de sensul metaforic și mitic al conceptelor sale filosofice" [9]. Nu se poate dovedi însă că *toate* conceptele blagiene ar avea un caracter metaforic și mitic : la imagini mitice și la mit apelează Blaga cu deosebire în punerea în exercițiu a „coordonatelor metafizice".

Un alt cercetător, Tudor Cătineanu, reproducînd una din caracterizările pe care Lucian Blaga le dă *metafiziciî* sale (pasajul citat de noi în pagina în care subliniem particularitățile FILOSOFIEI și METAFIZICII blagiene) notează că, „făcînd asemenea mărturisiri, ca și altele de același fel, Lucian Blaga era într-un fel nedrept cu propria sa filosofie, care pe multe din laturile ei este și altceva decît o « creație » sau o « plăsmuire »" [10]. Este însă cu totul clar că, prin atari aprecieri, Blaga nu avea în vedere *sistemul* sau *filosofia* sa, ci, în chip exclusiv, *metafizica* sa, adică acel „spațiu de respirație" în care el operează cu Mitul Marelui Anonim.

Ion Mihail Popescu, făcînd *tabula rasa* din faptul că Lucian Blaga se situează *în chip explicit* pe poziții idealist-spiritualiste în *explicarea istoriei și istoricității omului* — poziție concentrată în afirmația că, spre deosebire de Hegel, care pune la baza istoriei „ideea" și spre deosebire de Marx, care pune la baza istoriei „economicul", el pune la baza istoriei matricile stilistice sau cîmpurile stilistice (*Ființa istorică*, p. 106) — extinde virtuțile explicative de fundamentare raționalist-umanistă asupra întregii construcții teoretice blagiene, afirmînd că studiul său „găsește în sistemul lui Blaga un *realism dialectic* și un *raționalism deschis* [11].

[8] Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, edit. cit., p. 104.

[9] Alexandru Tănase, *Lucian Blaga — filosoful poet, poetul filosof*, București, Edit. Cartea Românească, 1977, p. 257.

[10] Tudor Cătineanu, *Lucian Blaga și filosofia istoriei* („Pietre" pentru o exegeză), postfață la lucrarea lui Lucian Blaga, *Ființa istorică*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1977, p. 267.

[11] Ion Mihail Popescu, *O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor*, București, Edit. Eminescu, 1980, p. 47.

Să mai notăm, în această ordine de idei, că, din perspectiva semnalatei diferențe de principiu, ispita unor cercetători contemporani (Alexandru Tănase îndeosebi) de a trece la o altă extremă, anume de a aprecia virtuți explicative intrinseci gîndirii blagiene (cu deosebire pe „coordonatele ei filosofice") sub incidența filosofiei marxiste, apare ca o reverență cu totul gratuită. Dar asupra acestei chestiuni vom reveni mai pe larg cu un alt prilej.

Lucian Blaga a fost într-un înalt grad preocupat să legitimeze „coordonatele metafizice" ale sistemului său. În *Despre conștiința filosofică*, în capitolul intitulat „Mitul și magicul în filosofie", atrage luarea aminte insistența cu care el scrutează experiența filosofică universală pentru a demonstra că „motivul mitic" și „motivul magic" sînt prezente în orice construcție filosofică, indiferent dacă este vorba de o filosofie de inspirație și de temei idealist, spiritualist, materialist, raționalist sau iraționalist etc. Blaga pune sub lupă și face „microscopia" „alesăturilor" magice și mitice prezente (pretinde el) în sistemele raționaliste mai ales, sub cuvînt că *raționalismul* în general — ca orientare filosofică prin excelență ostilă miticului și magicului — nu poate edifica o construcție filosofică „în spiritul unei viziuni de ansamblu asupra existenței" fără a recurge la „salturi magice" și „motive mitice". Spinoza, de exemplu, introduce magicul — spune Blaga — „ca factor precipitant" între Dumnezeu sau Natura și Substanță, pentru că numai prin recurs la factorul magic s-ar putea explica în ce fel se trece *de la un factor spiritual* (putința lui Dumnezeu de a se privi pe sine din nenumărate puncte de vedere) *la existența obiectivă* (transformarea acestor „autovederi" în aspecte reale ale Substanței).

„Alesături" mitice și magice identifică Blaga în sistemul lui Leibniz și Hegel: presupusa „realizare" a Ideii în sfera Naturii, adică trecerea ideii din planul existenței pur logice în planul existenței naturale „rămîne ... un proces de neînțeles în chip rațional, un proces cu alte cuvinte *magic*" [12].

Această pledoarie *pro domo* — pentru că despre asta este vorba aici — va fi sistematizată în teza potrivit căreia *miticul* și *magicul* dețin o dublă funcție în alcătuirea sistemelor filosofice: *o funcție metafizică* și o *funcție gnoseologică*. Dincolo de chestiunea relativă la forța probatorie a argumentelor, dincolo de modul în care Blaga procedează la analiza exemplelor luate întru legitimarea prezenței — conștiente sau inconștiente — a miticului și magicului în orice tip de construcție filosofică, este cu totul clar că Blaga ridică aceste elemente, în chiar punctul său de plecare, la rangul de principiu *constructiv* și *interpretativ* în propria sa construcție.

În *Despre conștiința filosofică*, Lucian Blaga este preocupat așadar, să pună cît mai pregnant în evidență *spiritul* în care și-a construit sistemul și să-l legitimeze, în perspectiva experienței filosofice universale. El și-a construit sistemul în *spirit metafizic* în sensurile tocmai arătate („viziune de ansamblu asupra existenței"). Blaga este metafizician în înțelesul clasic al termenului, așa cum este Platon, Hegel, Fichte sau Bergson. În lucrarea de care ne ocupăm, el atrage atenția și asupra *profilului* sistemului său. Este semnificativ, în acest sens, cu deosebire, tabloul marilor gînditori evocați întru aceasta. Elogiind „marile figuri" ale filosofiei univer-

[12] Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, ed. cit., p. 112.

sale din unghiul „laturii lor de lumină", Blaga distinge două coloane de gînditori : una mai mult *vizionar-constructivă*, alta mai curînd *analitic-critică*. Întîia coloană e atentă — spune Blaga — îndeosebi la „privelişte a totală a existenţei" (Thales, Anaxagoras, Heraclit, Platon, Plotin, Cusanus, Bruno, Descartes, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Bergson). A doua coloană îşi are interesul aţintit mai ales asupra omului. (Parmenide, Socrate, Platon, Aristotel şi scepticii, Montaigne, Descartes, Hume şi Kant, precum şi fenomenologia şi existenţialismul contemporan).

Lucian Blaga ilustrează ambele coloane. În tradiţia „laturii lor de lumină" îşi înalţă el construcţia şi în tradiţia lor îi gîndeşte rosturile. Sistemul său are un *profil analitic-critic* prin „coordonatele filosofice" (respectiv prin antropologia sa filosofică, prin filosofia cunoaşterii, stilului, artei, culturii şi valorilor) şi un *profil vizionar-constructiv* prin „coordonatele metafizice" (respectiv Mitul Marelui Anomin şi ideea „misterului"). Dar în configuraţia concretă a sistemului, accentele sînt dispuse într-o modalitate aparte. *Problematica omului*, la Blaga, capătă înfăţişarea unei fenomenologii a istoricităţii fiinţei umane în perspectiva cunoaşterii şi creaţiei de cultură, în timp ce „privelişte a totală a existenţei" se suprapune acestei fenomenologii şi ca explicare, *sub argument metafizic*, a istoricităţii omului. În îngemănarea acestor două tipuri de discurs teoretic : *analitic-critic* (problematizarea filosofică a experienţei umane în cadrele istoriei umane = „coordonatele filosofice") şi *vizionar-constructiv* (problematizarea existenţei şi experienţei umane prin mit şi „imaginaţie constructivă" pe direcţia totalităţii = „coordonatele metafizice") rezidă originalitatea şi valoarea, dar şi limitele construcţiei teoretice blagiene. Între strategiile metodologice subiacente lor apare *conflictul valoric* la care ne refeream mai înainte.

Motivele sistemului blagian decurg în chip necesar din *spiritul* şi *profilul* său : *motivul experienţei* şi *motivul autonomiei*. Motive, evident, nu în înţelesul de „idei" reluate şi trecute prin mai multe contexte demonstrative, ci în sens de repere constructive. Aceste două motive ale sistemului răsfrîng, de fapt, cele două cîmpuri de mişcare ale gîndirii blagiene („coordonatele filosofice" şi „coordonatele metafizice").

De observat ar fi, mai întîi, împrejurarea că pentru definirea autonomiei gîndirii filosofice Lucian Blaga nu revendică un tip de cunoaştere care să-i fie propriu şi, în consecinţă, nici ideea unui adevăr distinct de adevărul cunoaşterii ştiinţifice. Din studiul întregului său sistem, dealtminteri, rezultă cu toată claritatea că Blaga nu tinde să teoretizeze dualismul *cunoaştere pozitivă — cunoaştere filosofică*. Motiv pentru care, legitimînd autonomia metodologică a gîndirii filosofice, el insistă, cu deosebire în această lucrare deschizătoare a sistemului său asupra faptului că gîndirea filosofică nu are a se face după un ideal de pură pozitivitate şi, în consecinţă, după idealul promovat de ştiinţă. Autonomia gîndirii filosofice, pe de altă parte, nu rezidă nici în pretinsa ei calitate de administratoare a ştiinţelor. Blaga respinge categoric prejudecata mai veche, reiterată de pozitivismul secolului al XIX-lea, prejudecată potrivit căreia — notează el — „filosofia ar urma să renunţe la orice creaţie deschizătoare de noi orizonturi şi să se mulţumească cu organizarea sistematică a ştiinţelor..."[13]. În perspectivele propriului său demers, Blaga dezvoltă consideraţii menite

[13] *Ibidem*, p. 36.

să consacre gîndirea filosofică în *specificul* și *ireductibilitatea* ei. Fundată în necesități structurale ale spiritului, gîndirea filosofică nu poate fi comprimată la orizontul *verificabilității* și *certitudinii*. „Adîncă problematizare" — iată termenul sub care Blaga circumscrie *rațiunile autonomiei gîndirii filosofice*.

Dar *autonomia gîndirii filosofice* nu înseamnă, în vederile lui Blaga, *autonomism filosofic*. Al doilea motiv al sistemului său este, cum observam, *experiența*.

Spirit de largă disponibilitate intelectuală —, și puternic marcat de influența spiritului istoric, care venea cu virtuți explicative noi în raport cu manipularea eminamente speculativă a conceptelor —, Lucian Blaga denunță ferm pozițiile dogmatice, mai vechi și mai noi, în esență ideea că filosofia ar deține criteriile ultime ale adevărului și semnificațiilor lumii. O viziune metafizică — notează el — „nu este niciodată ceva definitiv, adică o izbîndă ce ar face de prisos orice altă încercare. O viziune metafizică reprezintă un moment istoric, ceea ce înseamnă că într-un fel caducitatea ține de chiar condițiile și structura ei" [14].

Istoricitatea filozofiei sub raportul relațiilor ei cu experiența este accentuată ca trăsătură imprimată de mișcarea însăși a experienței umane considerată de Blaga *în ordinea cunoașterii științifice* mai ales. Deosebit de important ni se pare aici faptul că, situîndu-se la acest nivel al experienței umane, Blaga scoate puternic în relief unul din principalii factori determinanți în succesiunea istorică a sistemelor filosofice. O „experiență umană lărgită" dă impuls gîndului filosofic spre o nouă ordine teoretică posibilă. „În cazul acesta — observă Blaga — experiența a luat asupra sa o funcție eliminatorie în raport cu vechile ordini teoretice posibile ale filosofiei, și a devenit un prilej istoric pentru crearea unei noi ordini filosofice" [15].

Prin urmare, *reflecția filosofică* și *experiența umană în general* sînt privite într-un context de legături reciproce. Ca exemplu probatoriu în acest sens, Blaga evocă „ideea evoluționistă", idee pe care el însuși o va dezvolta sub categoria „dezmărginirii". Avem aici un indiciu revelator al faptului că Lucian Blaga a înțeles cu supleță dinamismul operator al filosofiei în raport cu experiența umană în general, dar și ideea caracterului activ al experienței sub forma unor impulsuri progresive care devin interioare modului filosofic de a institui semnificații umane în raport cu totalitatea realului. Se cuvine să subliniem aici, odată mai mult, faptul că adevărul și valoarea multora din ideile și afirmațiile *filosofiei* lui Blaga se explică tocmai prin aceea că el s-a sprijinit, în construcția aripilor celor mai solide ale sistemului său, pe o asemenea suplă înțelegere a raporturilor filosofiei cu experiența. Și nu sînt puține secvențele analitice în care reflecția filosofică blagiană se întîlnește pînă în amănunte cu experiența. Pentru moment subliniem numai că *experiența științifică* colectivă a umanității se află în punctul de plecare din care Blaga va extrage cel mai rezistent postulat al sistemului său.

Spiritul, *profilul* și *motivele* lămuresc laturile esențiale ale *problemei fundamentale a sistemului blagian*. În *Despre conștiința filosofică*, în capitolul „Problema filosofică și problema științifică", Lucian Blaga îndrumă dintru început discuția spre propria-i soluție.

[14] *Ibidem*, p. 32.
[15] *Ibidem*, p. 59.

Orice construcție filosofică pune o problemă și rezolvă o problemă. Dar orice problemă — explică Blaga — „nu-i alcătuită niciodată numai din anume date obiective", „nu este numai o atitudine luată față de date obiective, ci vine și ea cu termenii ei", „cu un conținut ideativ care va conduce în procesul problematizării și care din pricina aceasta va hotărî, cînd în mai mare, cînd în mai mică măsură, însuși conținutul soluției ce se va da problemei". Acest conținut ideativ „face ca soluția problemei să fie căutată într-o anumită direcție". Termenii sau conținutul ideativ cu care filosoful vine la întrebare, constituie, potrivit lui Blaga, „zarea interioară a problemei", spre deosebire de „aria problemei", care este constituită din datele obiective ale fenomenului. Este luat ca exemplu Thales : „aria problemei este *lumea*", „zarea ei interioară" este ideea de *substanță*. În filosofie, aria problemelor o constituie — continuă Blaga —, fie totul existenței, fie o parte a ei.

„Aria problemei filosofice" blagiene este fenomenologia existenței și condiției umane în perspectiva cunoașterii și creației de cultură. „Zarea ei interioară" se configurează în perspectiva conceptelor de „stil" și „matrice stilistică".

Într-adevăr, trecînd de la aspectele teoretice generale specifice modului filosofic de a pune problema, *Blaga introduce în chip explicit problema categoriilor în legătură directă cu această „zare interioară" a problemei sale filosofice.*

În circumscrierea problematicii sale — explică Blaga — filosoful intervine cu anticipații extrem de abstracte, care aproape niciodată nu ies din cercul acelor noțiuni ce pentru natura lor ireductibilă și pentru eminentul lor rol în economia inteligenței umane au fost denumite categorii". „În punerea problemei filosofice — apasă el încă odată — se recurge așadar la anticipări ideative strict necesare pentru a închega în general o întrebare ... iar aceste anticipări coincid cel mai adesea cu înseși conceptele fundamentale ale inteligenței. Problematica filosofică se constituie așa că se face uz de una sau de alta din categoriile inteligenței ca de idei propulsive" [16].

Dar să luăm seama la acest pasaj :

„Nu e lipsit de interes să ne amintim că un Aristotel a remarcat rolul ontologic al categoriilor, ca noțiuni supreme, cărora li se subsumează celelalte noțiuni ... Mult mai tirziu apoi, Kant se va strădui să evidențieze rolul lor gnoseologic de funcții menite să organizeze întregul material receptat prin simțuri. Ceea ce am arătat noi cu privire la rolul ce-l dobîndesc uneori « categoriile » ca idei *propulsive* în « problemele » mai ales de natură filosofică, este un nou aspect, sau mai precis *o nouă funcție, ce o iau asupra lor categoriile, devenind adevărate centre de precipitare « problematică » în desfășurarea culturii umane*" (sublinierile lui Blaga) [17].

Aceasta ni se pare a fi *problema fundamentală* a operei teoretice blagiene : dacă un Aristotel a conferit categoriilor inteligenței funcții în întemeierea ontologiei, iar un Kant în fundamentarea posibilității umane de cunoaștere, Blaga își asumă gîndul și ambițioasa misiune de a le conferi funcția de „centre de precipitare problematică în desfășurarea culturii umane", așadar în explicarea cîmpului axiologic. Sub exigența unui atare proiect va fi postulată teza existenței unui *„spirit inconștient"*, realitate

[16] Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, p. 69.
[17] *Ibidem.*

spirituală — potrivit lui Blaga — înzestrată cu o „garnitură de categorii", care dețin „funcții modelatoare" în raport cu „misterul" pe care omul încearcă să și-l reveleze prin plăsmuiri spirituale. Iată un pasaj în care *problema fundamentală* a *sistemului* este foarte clar determinată :

„Teoria noastră despre matricea stilistică încearcă să releve anumite funcții ce țin de structura spiritului inconștient. Să ne înțelegem. Încă de la Kant încoace se știe că spiritul nostru *conștient* este structural echipat cu anume funcții categoriale. Ipoteza despre existența unui spirit *inconștient* odată emisă, era firesc să ne punem întrebarea dacă nu cumva acesta este de asemenea structural echipat cu anume funcții categoriale. Răspunsul nostru la această întrebare avea să fie pozitiv. Dacă spiritul conștient își are categoriile de organizare a experienței, spiritul inconștient își are de asemenea categoriile sale, care, împreună, alcătuiesc un complex de « funcții modelatoare », ... Un atare complex de funcții categoriale inconștiente este ceea ce noi numim « matrice stilistică » sau un « cîmp stilistic »" [18].

Iată o traiectorie exegetică la capătul căreia vom avea de dat un răspuns întrebării dacă extinderea preconizată a primit în sistemul blagian o fundamentare solidă și universal valabilă. Acestei chestiuni îi vom putea da răspuns numai după ce vom fi analizat în prealabil întinsa teorie blagiană a „matricei stilistice" și, mai ales, după ce vom fi cunoscut *modul de funcționare a garniturii de categorii implicată în demonstrație*. Analiză pe care nu ne propunem s-o desfășurăm în cadrele acestui studiu. Consemnăm aici numai că teoria blagiană a „matricei stilistice" constituie zona mediană care leagă postulatele fundamentale (cuprinse în „Trilogia cosmologică") cu filosofia cunoașterii, a culturii și valorilor. Numai prin această zonă mediană se poate pătrunde, logic, în compartimentele construcției.

În *Despre conștiința filosofică* nu lipsesc desigur, considerațiunile relative la *metodă*. Procedînd la o trecere în revistă a procedeelor metodologice consfințite de experiența filosofică universală, Lucian Blaga a reținut, pentru propria-i construcție, ideea „expansiunii metodologice". Corpul său metodologic este aici foarte clar fixat : *metoda descriptiv-empirică* (*inducția* — ca procedeu de constituire a „matricei stilistice" în special), *metoda istorică* și *metoda dialectică* (într-un sens cu totul special), *intuiția vizionară* sau, *expresis verbis*, „imaginația constructivă", *metoda mitică* și *apriorică*. Este vorba, de fapt, — lucru, de altfel, mai de mult remarcat — de o intersectare de metode sau, mai degrabă, de un *pluralism metodologic* care va fi pus în funcțiune în perspectiva unei fenomenologii a existenței și condiției umane — chestiune la care ne-am referit în rîndurile precedente.

Cît privește chestiunea *dimensiunilor* sau calificativelor pe care le poate primi gîndirea filosofică („înaltă", „adîncă" sau „plată"), trebuie observat că Lucian Blaga o pune dintru început în termenii săi. Deosebit de semnificativă ni se pare a fi însă mai ales împrejurarea că Blaga introduce și operează, în acest context, cu criterii ce decurg din distincția inițială dintre *filosofie* și *metafizică*, anume, în primul rînd, cu criteriul „imaginației constructive". Astfel, filosofiile naturaliste (Haeckel, de exemplu), dar mai ales „filosofiile scientiste" primesc calificativul de

[18] Lucian Blaga, *Ființa istorică*, ed. cit., p. 85.

„plate". „Înalte" și „adînci" sau „și înalte și adînci" sînt, în viziunea sa, întotdeauna concepțiile filosofice cu *virtuți metafizice* (în sensul blagian mai înainte specificat al termenului), precum filosofia lui Platon, Plotin, Leibniz, Fichte, Kant, Hegel sau Bergson. Lăsăm deoparte considerațiile relative la alte cîmpuri de fapte și la alte posibilități de „calificare dimensională" a sistemelor filosofice. Semnificativă în acest context ni se pare a fi împrejurarea că, desfășurînd secvența „dimensiunilor", Blaga fixează dimensiunile propriului său sistem. El deschide o perspectivă spre *înalt* (mitul Marelui Anonim) și o perspectivă spre *adîncuri* (cît privește temeiul care motivează plăsmuirile stilistice umane întru captarea misterului — *inconștientului*). Construcția sa teoretică este, astfel, și „înaltă", și „adîncă".

În *Despre conștiința filosofică*, Lucian Blaga propune, de bună seamă, o *metafilosofie* a sa, cum s-a spus, — dacă prin metafilosofie se înțelege corpul de propoziții relative la determinarea particularităților ireductibile ale discursului filosofic — dar, prin aceasta, cum observam, profesiunea de credință a unui mare constructor de sistem și, implicit, conștiința de sine a sistemului său. El a elaborat-o din necesitățile unui dialog cu critica filosofică a epocii sale *, dar și cu posteritatea lui critică, în ideea de a preveni împotriva judecăților înguste, obtuze și deformatoare și de a invita la o evaluare pornind din orizontul datelor ei intrinseci.

Lectura nivelului implicit al acestei lucrări dezvăluie îndeajuns de clar faptul că substanța întregului sistem a fost trasă aici pentru a se răsfrînge asupra sistemului, dar cu accente de natură să introducă nuanța necesară în formularea judecăților de valoare, fie chiar și pentru simplul motiv că *spiritul* și *profilul*, *problema* și *metoda*, *dimensiunile* și *motivele* sistemului au fost limpede circumscrise aici.

UN CONSTRUCT TEORETIC NECLASIC: „ORIZONTUL ONTOLOGIC" AL FIINȚĂRII UMANE

CRISTIAN PETRU

În genere, privind din unghiul valorii, o mare operă filosofică dăinuie cu adevărat nu atît prin adepții, cît prin exegeții săi, și aceasta tocmai întrucît exegeza veritabilă este, în bună măsură, o formă a adeziunii libere și creatoare (așa cum, la rîndul ei, adeziunea presupune un cuantum de „trădare" a literei sau a spiritului „Cărții"). Dacă, însă, calitatea, vitali-

* Ion Mihail Popescu, unul din cercetătorii contemporani mai îndeaproape cunoscători ai *istoriei* sistemului filosofic blagian arată (în lucrarea sa *O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor*, București, Edit. Eminescu, 1980) că o primă etapă a „criticii negativiste" a filosofiei lui Lucian Blaga s-a manifestat în anii 1945—1946. Este, credem, întemeiată presupunerea că Blaga și-a conceput cursul „Despre conștiința filosofică" pe direcția unei replici, dar sub forma unei explicitări de înaltă ținută intelectuală, la adăpost de ispita unei polemici mărunte. Cititorul va face lectura capitolului intitulat „Filosofie și stil". Este singura secvență din această carte în care Blaga trimite replici deosebit de tăioase la adresa unora din criticii acelei epoci.

tatea și finalmente însemnătatea unei creații filosofice ar fi să fie apreciate numai după valoarea exegezelor ce i-au fost consacrate, opera de gînditor a lui L. Blaga s-ar afla acum într-o situație pe care, negreșit, ea nu o merită. Într-adevăr, cum am putea contesta faptul că această mare operă filosofică nu se bucură pînă astăzi de nici o cercetare de referință, competitivă bunăoară cu aceea de care Tudor Cătineanu s-a învrednicit explorînd pînă aproape de epuizare „sinteza filosofică" a lui D. D. Roșca? Cum am putea neglija faptul că, în ciuda profuziunii de expuneri și comentarii (mai mult sau mai puțin demne de luat în seamă sub raport propriu-zis exegetic) ale scrierilor blagiene, „cantitatea" s-a obstinat să rămînă ceea ce este și nu a fost în stare să producă, transsubstanțiindu-se, mult așteptatul „salt calitativ"? Dincolo de posibilele explicații și justificări privind situația exegetică a filosofiei lui Blaga, sîntem, așadar, nevoiți să luăm act de un fapt: nu dispunem încă, în ceea ce o privește, de o lucrare filosoficeşte demnă de eminentul ei obiect, lucrare la elaborarea căreia să-și fi dat în chip fericit concursul pasiunea egal distribuită între filosofie și obiectul particular al cercetării, conștiința metodologică specifică a exegetului, competența și inspirația teoretică, precum și nu mai puțin necesara imaginație exegetică. Altfel spus, încă nu avem în biblioteci un studiu care, printr-o intensă cooperare între „textual" și „conceptual", prin sistematica problematizare, explorare și experimentare a textelor blagiene, sub dubla incidență produsă de *intentio auctoris* și de *intentio lectoris*, să fi reconstituit/reconstruit exegetic (integral sau numai parțial) concepția filosofică a lui L. Blaga în funcție de ceea ce a numit Marx „logica specifică a obiectului specific". Năzuind să contribuim la identificarea „logicii" proprii a filosofiei blagiene vom înfățișa în paginile ce urmează (cu toate riscurile decontextualizării și ale văduvirii de necesare comentarii) o parte din rezultatele unei cercetări aflate într-un stadiu intermediar — adică între „lectura" supusă textelor și cea care și le-a supus, între înțelegerea de primă instanță și cea (așa zicînd) finală [1].

Dacă facem abstracție (metodologic) de registrul metafizic al ontologiei lui L. Blaga putem lesne remarca o semnificativă disproporție între interesul acordat ontologiei generale și cel care a prezidat amplul efort de elaborare a ceea ce reprezintă în fapt ontologia blagiană a umanului. Deși ontologia generală se prezintă relativ mai săracă în idei, interpretări și explicații, un studiu cum este cel de față s-ar dispensa cu greu de expunerea, fie și succintă, a trei dintre conceptele ei de temelie — anume a celor de „mod ontologic", „mutație ontologică" și „orizont ontologic". Deplin originale, aceste concepte sînt totodată înzestrate cu un potențial teoretic și, îndeosebi, dialectic ce le-ar putea impune chiar și unei atenții neexegetice. Pe ele se cuvine, așadar, să le înfățișăm mai întîi.

Examinînd sub raport morfo-structural și existențial individuațiunile ce populează universul, L. Blaga stabilește că există în mod pregnant patru „mari regnuri sau clase de alcătuiri": cristalul, vegetalul, animalul și omul [2]. Ceea ce le diferențiază categoric, remarcă gînditorul, este în primul rînd felul lor propriu de a exista în raport cu ambianța, adică

[1] Menționăm că cele ce urmează fac parte integrantă dintr-un studiu *(Umanul ca mod ontologic în filosofia lui L. Blaga)* aflat în curs de publicare.

[2] A se vedea: *Trilogia valorilor*, București, 1946, p. 540—542; *Diferențialele divine*, București, 1940, p. 69—81 (în special p. 75—78); *Aspecte antropologice*, Timișoara, 1976, p. 116—120.

modul existențial sau *ontologic* ce le este specific. Deși atît de puține în lume, aceste moduri ontologice sînt realitățile cele mai semnificative pentru ,,arhitectonica Universului'', întrucît mai cu seamă prin intermediul lor se introduce o ,,complexitate calitativă în lume'' și se compune ,,multipla articulație de « nivel » a realității''. L. Blaga socotește că ,,un mod ontologic se caracterizează în general prin două momente corelative, cari nu pot fi gîndite unul fără celălalt. Întîiul moment e : *felul de a fi*. Al doilea moment e : « *orizontul* », de care totdeauna este legat un fel de a fi'' (*Diferențialele divine*, p. 76 — *subl. ns.*). Cel dintîi se particularizează printr-un anume grad de ,,intensitate'', secundul prin nivelul de ,,complexitate'' sau ,,plenitudine'', ambele momente fiind astfel specifice modului ontologic pe care îl definesc. Între ele primatul ontologic revine « orizontului ».

Ideea de *orizont ontologic* sau *existențial* este pe cît de complexă și de hotărîtoare pentru înțelegerea particularității poziției filosofice blagiene în ontologie, pe atît de anevoie de reconstituit exegetic în toată amploarea componentelor, relațiilor și funcțiilor ei (mai mult ori mai puțin limpede efectivizate textual). Filosoful nu o expune ca atare decît sumar, aproape în treacăt (*vd. ibid.*), astfel încît, pentru a-i sesiza adevăratele dimensiuni și valențe, este necesar a o extrage din contextele în care se află angajată și care oferă o seamă de repere, nuanțe și accente cu sprijinul cărora se poate determina mai concret ce înțelege (ori pare să fi înțeles) Blaga prin « orizont » și ce importanță îi acordă realmente. Succint prezentat, un « orizont » se arată a fi înainte de toate un cadru existențial de păstrat sau de dobîndit, un spațiu de joc sau de inițiativă, de reacție sau de afirmare al unui anume existent. El nu e, însă, ceva strict obiectiv, complet exterior și neutru, un fel de sector de realitate *în care* s-ar petrece existența particulară a unui oarecare existent. El este, precizează filosoful, *pentru* o făptură sau ființă anume, care există astfel *întru* orizontul ce-i este propriu : ,,Orizontul este totdeauna un « orizont » *pentru o făptură*, sau « perspectivă » *pentru un individ*'' (*ibid.* — subl. în text). Este, așadar, un spațiu existențial corelat în chip originar protagonistului său specific ; este, putem spune, produsul de ordin ontologic al unei interacțiuni determinate a ,,subiectului'' cu ambientul său ,,obiectiv''. Nefiind un indiferent decor împrejmuitor, un abstract și irelevant peisaj, orizontul existențial este un ,,cadru'' de la bun început solidar cu ceea ce el ,,încadrează'', un corelat deopotrivă determinant și determinat al felului de a fi caracteristic unui anume existent. Cum spune Blaga, el este în același timp și ,,cadru'' și ,,factor'' al unui fel specific de a fi și al destinului rezervat acelui existent față de care își manifestă dubla funcționalitate ontologică (*ibid.*, p. 77—78). Acestei circumscrieri generale a ideii de *orizont* se cuvine să-i alăturăm pe scurt cîteva precizări și observații. Există mai multe feluri de orizonturi ; ele sînt heterogene și intră fiecare în chip definitoriu în constituția cîte unui mod ontologic determinat. Un orizont include spațio-temporalitatea în structura lui, dar nu se reduce la structurile spațiale și temporale (*ibid.*, p. 76) ; în genere, în privința unui orizont, importante sînt nu atît aspectele lui cantitative sau extensionale, numericește determinabile, cît cele calitative, cele care-i oferă complexitate, profunzime și plenitudine. Ca momente fundamentale ale modurilor ontologice, orizonturile existențiale țin de ,,urzeala'' lumii, de structurile de temelie ale existenței, ceea ce înseamnă că, în toate ipostazele sale, « orizontul » este de ordinul realului, e un specific orizont de realitate și, prin urmare, e o structură nu lipsită de obiectivitate. Con-

diție generală a ființării specifice a unui tip determinat de individuațiuni, sub raportul dinamicii existențiale concrete (particulare) orizontul evoluează între virtual și actual, ca o disponibilitate diferit efectivizată (astfel, cristalele îl consumă, viețuitoarele îl exploatează și/sau îl explorează, omul în desmărginește — *ibid.*, p. 77—78; *Aspecte antropologice*, p. 118, *passim*).

Heterogenitatea și discontinuitatea orizonturilor existențiale constituie principalul argument (blagian) al ireductibilității modurilor ontologice și al imposibilității trecerii de la unul la altul altfel decît prin „salt", adică prin „mutațiuni" de anvergură ontologică. Aceste mutații sînt însoțite de procese de „încapsulare" a modurilor ontologice inferioare de către cele superioare, procese care instituie articulațiile fundamentale ale existenței și asigură ordinea ei ierarhică. Prin „încapsulare" modul ontologic inferior (mai simplu, mai elementar) nu își pierde identitatea, dar e atenuat sau diminuat în autonomia sa, căci este pus în serviciul celui mai înalt, al totalității în care se integrează [3]. Tocmai datorită acestui fapt două moduri ontologice de rang diferit pot să coexiste (cu putere inegală, însă, și cu semnificații deosebite) în privința unuia și aceluiași individ aparținător unui „regn" superior. Situația este cu deosebire pregnantă în cazul ființei omenești, a cărei cercetare evidențiază fără dubiu o constitutivă și asimetrică bimodalitate existențială: „Omul este mai întîi o ființă, în care animalitatea are intensități și proporții depline, nescăzute, dar în același timp omul este o ființă, care încapsulează această animalitate și o pune în slujba unei întregi rînduieli, care este cu totul altceva decît rînduiala animalică" (*Trilogia valorilor*, p. 546). Ca atare, ființa omenească trăiește simultan în două ordini (rînduieli) existențiale, condiționate fiecare de cîte un specific mod de a exista — simbolic numite de Blaga „paradisiac" și „luciferic". Modul ontologic „paradisiac" reprezintă varianta omenească a modului existențial animalic; datorită lui omul se distinge gradual de făpturile necuvîntătoare, fără a interveni însă radicale deosebiri între el și ființele animale. Singularizarea lui în Univers nu survine decît în urma unor complexe procese mutaționale, inițial de ordin biologic și finalmente de ordin strict ontologic (dar nu ca simplă rezultantă sau ca o consecință logic-necesară a celor dintîi). Ele au dus la realizarea acelui „salt hotărîtor și ireductibil" de la animalitate la umanitate, prin care s-a instituit un mod ontologic cu totul nou, propriu ființei „luciferice", adică omului „ca om deplin" [4]. Astfel „prin mutațiunea ontologică ce are loc în el, omul părăsește definitiv o stare de echilibru animalic-paradisiac și se lansează în *existența întru mister și revelare*, plină de primejdii, turburătoare, dinamică, creatoare" (*Trilogia culturii*, p. 484).

Învederat lucru, raporturile ființei umane cu mediul ambiant și cu sine însăși sînt esențialmente altele decît acelea pe care le întreține făptura animală, iar aceasta nu numai în privința celor în exclusivitate caracteristice omului, dar și în cazul raporturilor mai elementare, inerente existenței de ordin natural, vital-comunitar, a acestuia. În virtutea modului uman de raportare la „ambianță" în general, lumea în care omul există și care există pentru om ia proporții incomensurabile comparativ cu „lumea" animalului. Omul este activ într-un sens eminent, e subiect în deplinul înțeles al cuvîntului. El procedează, prin însuși felul său de a fi, la ne-

[3] *Trilogia culturii*, București, 1944, p. 476; *Trilogia valorilor*, p. 553, passim.

[4] Detalieri și referințe bibliografice pentru acest pasaj mai mult decît sintetic în articolul amintit în prima notă.

curmate „desmărginiri" ale fruntariilor date, atît în planul existenței fenomenale (al „lumii empirice"), cît și în planul existenței trans-fenomenale („de adîncime" sau „ascunse") ; totodată, prin „modul productiv-creator" de a fi el îmbogățește lumea pe toate palierele ei (nu numai actuale, ci și virtuale), astfel încît aceasta cîștigă imens în volum și se structurează în cu totul alte chipuri decît acelea ale „lumii" accesibile acțiunii și cunoașterii animale [5]. La acest mod de a exista și la existența (lumea) corelativă lui se referă global L. Blaga atunci cînd spune că este proprie omului ființarea „în orizontul necunoscutului". Toate acestea nu reprezintă, însă, decît fundalul neproblematic și în esență neoriginal pe care se înalță sfidător concepția despre „existența întru mister și revelare" ca mod ontologic prin excelență uman — concepție viguros și riguros originală, al cărei element hotărîtor, conceptul de *orizont al misterului*, este menit mai bunei deslușiri doar a raporturilor dintre om și necunoscutul „de adîncime" sau „de profunzime", adică a existenței *„trans-empirice"* ca orizont întru totul specific al omului și pentru om (în măsura în care este „om deplin") [6]. Abia înțelegînd această „particularitate esențială și distinctivă a ființei umane" (*Trilogia valorilor*, p. 265), care este « orizontul misterului », capătă sens determinat (în interiorul filosofiei blagiene) și relațiile omului cu existența empirică (în genere, cu lumea „dată"), și prestațiile sale producătoare de civilizație și creatoare de cultură [7].

Lucian Blaga socotește, așadar, că „specificitatea existenței umane ca atare" constă în faptul de a fi o „existență în mister și pentru revelare" (*Trilogia culturii*, p. 471). Acesta e însuși modul ontologic propriu în exclusivitate omului considerat *ca om*. Formula, prima în ordine cronologică, este însă eliptică, neelaborată încă. În scrierile ulterioare ea comportă reluări variate, contextualizări, explicitări și comentarii îndestulătoare, ce ne permit să-i dăm o formă standard : omul ca om deplin ființează în orizontul misterului și în vederea revelării misterelor existențiale prin intermediul actelor cognitive și al celor productiv-creatoare în general. În cuprinsul acestui *definiens* greu cît o teorie, elementul cardinal este « orizontul misterului ». Această expresie criptică, de sonorități tulburi și amăgitoare, a fost menită să denumească temeiul ontologic fundamental al regimului existențial uman. Ea închide în sine un profund original construct teoretic, de mare complexitate și remarcabil potențial integrativ, un concept constelat care surprinde și articulează la nivel teoretic, sub raport fundațional, principalele coordonate, momente și structuri (deci funcții) proprii ființei și ființării umane („luciferice"). Ca atare, el este macro-conceptul unei realități *sui generis*, unitare în pluridimensionali-

[5] A se vedea îndeosebi : *Aspecte antropologice*, p. 118—119, 125, 160, *passim* ; *Ființa istorică*, Cluj-Napoca, 1977, p. 183—184, *passim* ; *Trilogia culturii*, p. 506—510 ; *Elanul insulei*, Cluj-Napoca, 1977, p. 247.

[6] A se vedea : *Aspecte antropologice*, p. 119, 162 ; *Trilogia cunoașterii*, Buc., 1943, p. 291 *sq.*, *passim* ; *Trilogia culturii*, p. 469 ; *Ființa istorică*, p. 180 ; *Experimentul și spiritul matematic* în *Opere*, vol. 8, București, 1983, p. 657, 702.

[7] Dintr-o flagrantă eroare exegetică, întreținută (e de bănuit) printr-o bunăvoință rău plasată, s-a susținut în diverse contexte identitatea *simpliciter* între „mister" și „necunoscut", respectiv între „orizontul misterului" și „orizontul necunoscutului". Ținînd seamă de rostul major al ideilor de *mister* și de *orizont al misterului* în economia sistemului blagian se poate imagina ușor cît de șubrezită, de sărăcită și aplatizată iese concepția filosofico-metafizică a marelui gînditor dintr-o lectură condusă de asemenea (și deloc singure) drastice reduceri la „verosimil" !

tatea şi polifuncţionalitatea ei, realitate determinantă pentru tot ceea ce poate fi global întrunit sub numele de *existenţă umană* [8].

Precum s-a arătat, orice mod ontologic conexează în structura lui un orizont existenţial şi un corespunzător fel de a fi, iar orice orizont e în acelaşi timp un cadru anume, o perspectivă determinată şi un factor specific, propriu protagoniştilor unui mod de existenţă particular. În cazul modului ontologic uman apare în tripla postură de cadru-perspectivă-factor ale existenţei omeneşti *orizontul misterului*. (Dintre substitutele ocazionale, adică sinonimele contextuale, pe care sintagma „orizontul misterului" le posedă în scrierile blagiene sînt de remarcat, fiind utile exegetic, „misterul" în genere, „ordinea misterului" şi „orizontul misterelor" — a se vedea: *Trilogia valorilor*, p. 181, 192, 539 şi *passim*). Ideea de *orizont al misterului*, ca şi cea de *mod ontologic*, a apărut abia în *Geneza metaforei şi sensul culturii* (1937) şi a suportat apoi frecvente reluări prin care s-a precizat, a crescut în complexitate şi a obţinut statutul de concept-cheie al întregului sistem [9]. Ea se va fi născut din împletirea ideii de « mister » ca atare (tatonată în *Pietre pentru templul meu* — 1919, fixată epistemologic în *Eonul dogmatic* — 1931 şi amplu elaborată în *Cunoaşterea luciferică* — 1933 şi în *Cenzura transcendentă* — 1934) cu ideea de « orizont » (exprimată mai întîi epistemologic, în paginile *Censurii transcendente* privitoare la „orizontul concret-sensitiv al cunoaşterii individuale", iar apoi dezvoltată în *Orizont şi stil* — 1935 cu referire la „orizonturile paţiale şi temporale" proprii inconştientului sau „noosului abisal" şi integrate cu titluri majore în „matricile stilistice" — *Trilogia culturii*, p. 63—64, *passim*). Prin elaborarea ei Blaga a dat o anvergură ontologică ideii iniţiale de « orizont » ca structură antropologică sau (putem spune) antropo-culturală. Odată cu acest gest teoretic noul concept a dobîndit o dublă funcţionalitate — ontologică şi antropologică — iar termenul însuşi de « orizont al misterului » a căpătat un referent complex, nereductibil la vreunul din constituenţii săi. Drept urmare, în diferite contexte va fi aflat ca desemnînd fie pe rînd (mai mult dintr-o alternanţă de accent solicitată de argumentări), fie laolaltă (cu vizionară ambiguitate) atît o

[8] Tipologic, acest concept (nesolitar, de altfel, în opera filosofului) este complet neclasic, precum e şi „realitatea" pe care o exprimă. Străin de spiritul şi normele metodologice ale filosofării aristoteliciano-carteziene, de aspiraţiile şi exigenţele logicist-raţionalizatoare perpetuate („dialectic" sau „analitic") în diverse orientări contemporane, de esenţialism („idealist" sau „materialist") ca şi de fenomenalism etc., el este un elaborat inteligibil şi inacceptabil pentru spiritele formate la şcoala filosofiei tradiţionale şi/sau a ştiinţelor pre-einsteiniene (nu e de mirare faptul că atîţia gînditori români, chiar dintre cei de vază, nu au găsit accesul spre ceea ce e mai interesant şi, credem, mai rezistent în opera lui Blaga — ontologia şi epistemologia sa). Asemenea concepte cu caracter de constructe complexe şi rang de teorie, imposibil de înghesuit într-o definiţie, se află şi în operele altor gînditori, clasici şi contemporani, unele destul de neaşteptat înrudite (nu numai formal, tipologic) cu cel blagian (desigur, ar fi neînţelept să dăm exemple în condiţiile unei simple note).

[9] Trebuie să luăm notă că declaraţia „noi filosofăm sub *specia misterului* ca atare. « Misterul » e pentru noi suprem unghi de vedere" (*Trilogia cunoaşterii*, p. 386) viza explicit epistemologia şi metafizica, iar nu ontologia şi, cu atît mai puţin, ansamblul sistemului, care în 1934 (cînd a apărut *Cenzura transcendentă* din care am citat) dispunea, poate, de un plan, dar nu de o elaborare care să permită extinderea riguroasă a afirmaţiilor mai timpurii. De altfel, este destul de evident faptul că « misterul » a trecut ulterior pe plan secund şi nu a mai comportat o tratare directă cît de cît importantă, în vreme ce ideea despre « orizontul misterului » şi-a integrat o parte însemnată din substanţa teoriei misterului şi a primit o însemnătate funcţională (explicativ-interpretativă) de ordinul întîi. Fără a deprecia cumva importanţa şi interesul pe care le prezintă originala şi extrem de complexa teorie blagiană a « misterului » se cuvine să luăm în seamă ansamblul odată constituit şi să urmărim cine pe cine explică (şi din ce unghi, pe ce plan etc.) dintre candidaţii la întîietate în fiziologia complicatului organism filosofic.

„structură antropologică" (bunăoară *ad litteram* în *Despre conștiința filosofică*, Timișoara, 1974, p. 147) de adîncime, cît și o particulară „ordine" a existenței (precum explicit în *Trilogia valorilor*, p. 192). Observînd, în treacăt, că s-ar putea vorbi de prezența unui interesant principiu de nedeterminare sau, poate, al cvasi-indeterminării ontologice (pozitive !), principiu care asistă dinlăuntru, din clar-obscurul intuiției teoretice, strădaniile constructive și interpretative blagiene, vom considera că aparenta ambiguitate a termenului a fost provocată de specificul referentului său : acea realitate de tipul *unitas multiplex* pe care urmează să o conturăm în linii mari, fără expuneri și examinări amănunțite, precum și fără a-i cerceta cum se cuvine justificările sau neajunsurile eventuale.

Complexitatea structurii interne și ambivalența statutului ontologic ale orizontului misterului se datorează, în primă instanță, bidimensionalității sale constitutive, rezultate din corelativitatea originară sau, am putea spune, complementaritatea (inseparabilitatea *și* inconfundabilitatea) „conștiinței misterului" și a „misterului existențial". Omul ca om, susține Blaga, este o „existență cu perspectiva deschisă asupra misterului", ceea ce înseamnă că este „prin definiție, o existență care pune misterul și încearcă să-l reveleze" (*Trilogia valorilor*, p. 261, 265). Această „punere" a misterului e totodată o „deschidere" a lui și o „integrare" în el, momente ce sînt însoțite de „constatarea" sau „conștiința" lui și de „situarea" în orizontul său [10]. În și prin această mișcare se declară orizontul misterului, dar nu atît ca o implicație (consecință), cît — în primul rînd — ca un „implicat" logico-ontologic al ei. Acest „implicat" constituie ipostaza α a orizontului specific uman și, în atare calitate, factorul prim al întregii existențe umane. Tocmai cu referire directă (considerăm) la acest statut al său de temei al temeiurilor ființei și ființării umane este prezentat orizontul misterului drept „*un implicat fundamental și imanent al existenței și conștiinței specific umane*" (*Trilogia valorilor*, p. 180), „un implicat de temei al ființei umane" (*Despre conștiința filosofică*, p. 146) și un „factor implicit și imanent al existenței conștiente *specific umane*" (*Trilogia valorilor*, p. 265). În acest sens orizontul misterului constituie o „structură" [11], un fel de structură-cadru fundamentală ce este originar, statornic și activ prezentă în constituția ființei și conștiinței umane, atît ca un factor (sau condiție) de posibilitate a acestora (a „existenței conștiente", deci), cît și, altfel privită, ca un punct de vedere determinat, un mod de abordare sau o „perspectivă" (*ibid.*, p. 261) cu totul specifică asupra existenței în genere, ca și asupra tuturor elementelor sau aspectelor particulare ale ei. În situarea acestei structuri accentul e pus frecvent pe „conștiință" (îndeobște din pricini polemice), dar trebuie remarcat neapărat că nu este vorba de sensul psihologic al termenului sau de cel raționalist-intelectualist al său, ci de o accepțiune *ontologică*, prealabilă oricărei alte considerări. (Notăm, de asemenea, că Blaga precizează referitor la individ faptul că orizontul misterului poate să nu fie „ceva pe deplin conștient" și poate să fie „virtualizat" sau „disponibilizat" cu frecvență și intensitate variate — *Despre conștiința filosofică*, p. 146—147 ; *Trilogia valorilor*, p. 554, 574). S-ar putea spune (cu gîndul la acea „noologie abisală" spre care năzuia filosoful — *vd. Trilogia culturii*, p. 20) că este

[10] *Trilogia cunoașterii*, p. 179 *sq.*, 379 *sq.*, *passim* ; *Trilogia valorilor*, p. 538—539 ; *Despre conștiința filosofică*, p. 146 („omul se așază, prin definiție, într-un orizont de mistere . . .").

[11] „Noi *definim* ființa umană prin această « structură » a sa", accentuează Blaga precizînd că „e aici o piatră unghiulară a filosofiei noastre . . ." (*Trilogia valorilor*, p. 180—181).

vorba de „conștiință" în sens de *noûs* omenesc în genere, fără ulterior-eventualele determinații de genul conștient/inconștient, individual/colectiv (social) etc. (existente, de altfel, în contextele particulare ale scrierilor blagiene). Numai așa înțelegînd-o se luminează variatele precizări referitoare la relația dintre orizontul misterului și conștiința umană. Astfel, raportat la conștiință, orizontul misterului se relevă a fi „*imanent* și inerent" acesteia, un constituent structural de căpătîi al ei, căci ea „nu e împlinită ca atare decît în clipa cînd acest orizont se declară în ea" (*Trilogia valorilor*, p. 181). Fiind o structură activă și, mai mult, „un *pre-dat imanent al conștiinței*", un „spate-fundal" sau „mediu constitutiv" al ei, acest complex structural-funcțional de ordin ontologic reprezintă „o condiție" a conștiinței (în sens curent) și, implicit, a ființei și existenței umane (*ibid.*, p. 181 — *cf.* p. 261, 552; *Despre conștiința filosofică*, p. 146—147; *Aspecte antropologice*, p. 119). El operează în chip transcendental, putem spune, căci este „ca un fel de apriori al tuturor funcțiilor apriori și aposteriori, proprii conștiinței umane, depline, ca atare" (*Trilogia valorilor*, p. 265); și, deopotrivă, al ființei și existenței umane, față de care se comportă de asemenea ca o condiție fundamentală de posibilitate și, în acest sens, ca o structură transcendentală *sui generis* („tulburătorul *initium* al ființei umane" — *ibid.*, p. 181; *cf.* p. 552: „Orizontul misterului trebuie să-l înțelegem ca « origo », unde se obîrșesc toate procesele specific umane").

Acest hotărîtor „apriori", primitiv factor de posibilitate al umanului în ansamblul său, nu este — subliniem — de natură (respectiv origine) psiho-spirituală sau mentală sau intelectuală (teoretică, logică), ci existențială: „Implicatul cel din urmă al conștiinței, care se privește în perspectiva misterului, poate fi cuprins în cuvinte astfel: o existență, fără altă determinațiune pozitivă, o existență care-și este sieși un mister ia act de-un orizont saturat de mistere" (*ibid.*, p. 538). Numai pe temeiul acestui prealabil ontologic devine conștiința specific umană în general o conștiință „care vede și se vede pe fundalul misterului" (*ibid.*) iar omul ca om o „ființă căreia în chip existențial i se deschide un orizont al misterului" („lăuntric sau împrejmuitor" — *Ființa istorică*, p. 86, 231), însuși modul ontologic uman putînd fi astfel definit prin „existența ca mister într-un orizont de mistere" (*Trilogia valorilor*, p. 539). Inițial, „deschiderea" sau „declararea" acestui orizont nu este un act de ordin strict spiritual sau teoretic (ulterior, doar, poate lua și asemenea forme), fiindcă orizontul misterului „se înfiripă în noi [...] printr-o mutațiune existențială a noastră" (*ibid.*, p. 552), așadar pe un plan care depășește nivelul acestor comportamente și într-un moment care le precede cu necesitate. Se impune, prin urmare, o disociere „între *proto-mister* ca orizont inițial și *ideea de mister*, care se precipită în nenumărate variante, sub acțiunea directă și ca o consecință a proceselor teoretice ale cunoașterii" (*ibid.*, p. 553 — subl. ns.). Acest „proto-mister" pare să fie totuna cu „orizontul misterului inițial" (*ibid.*, p. 265; *cf.* p. 539: misterul „ca orizont primar, inițial"), cel ce va fi declanșat mutația ontologică în urma căreia, pe temeliile antropogenezei biologice, s-au ivit omul ca ființă pe deplin umană și, odată cu el, „o nouă rînduială, un nou orizont, un nou destin..." (*ibid.*, p. 550). Acest crucial și ireductibil eveniment ontologic nu poate fi explicat nici idealist, prin factori sau procese de ordin intelectual, logico-teoretic (a căror condiție de posibilitate o constituie — *ibid.*, p. 261, 539; *Despre conștiința filosofică*, p. 147), și nici naturalist, în cadrele, cu perspectivele

și mijloacele științifico-filosofice ale disciplinelor biologice sau psihologice (*Trilogia culturii*, p. 509 ; *Aspecte antropologice*, p. 138—144). Totodată, dacă ipoteza noastră exegetică rezistă, „proto-misterul" va trebui înțeles ca unul dintre constituenții conceptului global de « orizont al misterului » ; și anume, drept momentul α al acestuia, ipostaza originară a lui — în dublul înțeles : de orizont inițial sau prim (ca factor cu funcție generativă în procesul instituirii umanului ca nou mod existențial și nou registru al existenței) și de orizont prealabil sau „pre-dat" tuturor întreprinderilor „luciferice" (deci ca factor posibilizator-declanșator al felului de a fi cu adevărat uman al individului și, de asemenea, ca o condiție *sine qua non* a tuturor demersurilor cognitive și creatoare propriu-zis umane).

Nu credem a greși considerînd că modul de manifestare al acestui polivalent factor cu funcție (globală) ontologic-fondatoare în cuprinsul ordinii umane a existenței este actul „luciferic" în genere, adică modalitatea paradigmatică de raportare a omului ca om la „lume" (deci și la sine însuși). În esență, ea constă într-o detașare de ceea ce este nemijlocit dat (actual sau potențial) și într-o „transpunere în non-imediat, ca orizont veșnic prezent", cu intenția de a „vedea" (pătrunde) „dincolo de imediat, dincolo — nu în sensul dimensiunilor spațiale și temporale ale acestui imediat, ci [...] în sensul transcenderii" (*Trilogia culturii*, p. 469). „Actul « transcenderii » este o permanență omenească..." (*Ființa istorică*, p. 234) ; el presupune o degradare a însemnătății „datului" sau „imediatului", care încetează astfel de-a mai reprezenta și epuiza „realitatea", devenind un simplu punct de plecare, un „semn" sau „simptom" (ca manifestare sesizabilă) al unui „*dincolo*". Pentru omul „luciferic" acest „dincolo" este prin definiție „ascuns" și „esențial", deci „*problematic*" în sensul grav și deplin al cuvîntului. El constituie dimensiunea „criptică", „transempirică" a « misterului » (ca obiect propriu al „cunoașterii luciferice"), un spațiu al „ascunsului" care solicită o „cunoaștere de adîncime" și, în general, zona aspectelor de profunzime ale existenței („luciferic" abordate), cele care stîrnesc actul « revelator » („dezvăluitor") și întreține în om imboldul « revelației »[12]. „A aduce însă imediatul în relație simptomatică cu un « dincolo » înseamnă a te situa într-un « mister » ca atare" (*Trilogia culturii*, p. 469—470) și, prin aceasta, a trece într-un orizont „datorită căruia eo ipso lumea ca împletire și urzeală de date imediate e depășită..." (*ibid.*). Prin această depășire a imediatului ființa umană se transpune pe altă coordonată ontologică decît cea naturală sau imanentă, pe un plan meta-natural sau „*trans-imanent*" (termenul îi aparține lui Blaga — *vd. Trilogia valorilor*, p. 494), *fără a fi însă unul supranatural sau transcendent.* Este *o trecere într-un „dincolo" al lumii date*, nu într-o lume „de dincolo", căci e o dimensiune a existenței ivită prin transcenderea celor date în chip imediat (firesc, natural, concret), dar fără o răzbatere în cuprinsul transcendentului veritabil, al „ființei în sine a misterelor" sau al „transcendențelor", adică al „realului în sine", al „absolutului" ca atare în particular (*vd. ibid.*, p. 181 ; *Cenzura transcendentă*, *passim*). Așadar, orizontul ființării umane se extinde între planul imanentului și bolta transcendentului, ordinea specific umană a existenței orînduindu-se corespunzător între „ordinea lumii date" și ordinea „transcendențelor". Prin statutul său ontologic, orizontul misterului (misterelor) este, deci,

[12] A se vedea : *Cunoașterea luciferică*, *passim* ; *Trilogia culturii*, p. 469 ; *Trilogia valorilor*, p. 195sq. ; *Aspecte antropologice*, p. 119, 162 ; *Ființa istorică*, p. 180 ; *Experimentul și spiritul matematic* în *Opere*, vol. 8, p. 645, 653, 657, 702, *passim*.

imanent existenței și conștiinței umane („luciferice"), dar nu și omului de condiție naturală („paradisiacă") și nici naturii în general, față de care trebuie caracterizat drept *trans-imanent*.

Dată fiind natura vectorială a oricărei transcenderi am fost aduși, de-acum, pe celălalt versant al orizontului misterului — versant pe care nu mai domină dimensiunea subiectuală, ci dimensiunea obiectuală a acestui orizont [13]. Prin actele sale de transcendere, asistate de cadrul-perspectiva-factorul apriori imanent ființei și inerent ființării sale, omul con-stituie (căci nu instituie unilateral) și totodată constată („ia act de") „misterele existenței" (sau „misterele existențiale" — *vd. Trilogia cunoașterii*, p. 332) ca mistere ce alcătuiesc laolaltă orizontul misterelor. Acest orizont este corelatul structural al felului uman de a fi și spațiul cu adevărat prielnic aspirațiilor și demersurilor revelator-creatoare („prin acte de cunoaștere sau prin acte plăsmuitoare" — *Trilogia culturii*, p. 477) ale omului ca ființă „luciferică". El este cel de-al doilea constituent de bază al orizontului misterului. Privit sub acest aspect, „ca ambianță absolută a modului nostru de a exista" (*Trilogia valorilor*, p. 552), el se relevă a fi „cadrul" existențial întru totul propriu și exclusiv al ființării umane, lumea de mistere (sau a misterelor) în care omul „respiră" ca om, adică acel plan de adîncime al existenței care este posibil și accesibil doar prin destoinicia definitorie a omului „luciferic": problematizarea sub specia misterului a oricărui existent și a existenței în totalitatea ei, problematizare însoțită de și împlinită prin revelarea „metaforică" (indirectă, mediată) și stilistic „modelată" (orientată, structurată și orînduită) a misterelor, adică de creația culturală în sensul cel mai larg. Prin aceste specifice inițiative și intervenții umane „desmărginitoare", operate într-un cvasi-indeterminat spațiu al virtualităților, se constituie acel registru de realitate corelativ modului uman de a trata lumea, de a se situa și angaja în ea, de a o aborda și a și-o apropria, cel pe care L. Blaga îl mai numește „orizontul misterului și al unor virtuale revelări" (*Trilogia culturii*, p. 471). Într-adevăr, „desmărginirea" lumii date nu are doar sensul expansionist al unei lățiri a hotarelor accesibile și al pătrunderii în profunzimi deja („obiectiv") în sine existente. Ea este în același timp, datorită prestațiilor „revelator-creatoare" și „productiv-creatoare" umane, o amplificare — ca sporire — a existenței, o suplimentare a ei cu noi paliere și constituenți, a căror fundamentală condiție de posibilitate o reprezintă modul „luciferic" de a exista al omului. În acest sens, credem, trebuie înțeleasă expresia „orizontul misterului și al revelării" (*Trilogia valorilor*, p. 575) — fiind, drept urmare, de inclus în constituția acestui orizont și „orizonturile lumii revelator-imaginare" (ca „lume plăsmuită și de intenții revelatorii"), acele „orizonturi revelator-imaginare" proprii creațiilor „cosmoidale" zămislite de om și interpretabile ca „simili-lumi" sau „lumi posibile", aflate pe alte coordonate ontologice decît „lumea sensibilă" sau „cosmosul empiric" (*Trilogia culturii*, p. 450—463; *Ființa istorică*, p. 87—88).

Odată cu rîndurile de mai sus, reconstituirea conceptului global de *orizont al misterului* poate fi socotită, în esență, ca încheiată. Rezultatul la care ne-a condus efortul de a detecta și degaja sensurile atribuite de Lucian Blaga „orizontului ontologic" (mai cu seamă celui specific ființei

[13] Aceasta nu înseamnă că ar fi văduvit de unele determinații „subiective" — înțelegînd aici „subiectivul" în sensul primei teze marxiene „*ad Feuerbach*".

și ființării umane) comportă, desigur, numeroase chestionări și comentarii. Pe unele ne-am străduit să le preîntîmpinăm tacit; dintre celelalte, există o întrebare pe care bănuim că și-o pune imediat oricine a luat cît de cît cunoștință de textele filosofului: i se poate pune în seamă lui Blaga rezultatul acestui studiu? Răspunsul nostru este: și da și ba, dar mai cu seamă *da*. Luat ca atare, așa cum îl înfățișează paginile anterioare, constructul teoretic prezentat se află, din punct de vedere textual, pe calea dintre virtualitate și actualitate. Nefiind explicit și deplin articulat la nivelul discursului accesibil unei lecturi de primă instanță el a trebuit să fie „moșit" exegetic. Firește, pentru acest travaliu a fost necesar să ne plasăm într-un unghi vital și să acționăm cu mănuși profesionale, să colaborăm cu părintele făpturii noologice acum expuse public în toată mîndria ei. Exegeza este și ea, în felul ei, „creație", dar numai cu titlu secund și numai dacă reușește să devină o formă a „evoluției post-genetice" (Blaga) a operei originale.

„CÎMPUL STILISTIC" ÎN DINAMICA ȘTIINȚEI

ANGELA BOTEZ

Închegată sistematic în jurul unui ax central constituit din conceperea matricii stilistice culturale și a dubletelor categoriale, filosofia lui Lucian Blaga își dezvăluie, după părerea noastră, excepționala arhitectonică teoretică și dacă, sau mai ales dacă este parcursă oarecum invers ordinii stabilite de autor pentru trilogii. Cititorul odată intrat în interiorul sistemului dinspre meditațiile asupra artei, religiei, creației științifice pe poarta pe care o deschide *Trilogia valorilor*, descoperă deplina semnificație a construcției filosofice blagiene în *Trilogia culturii*, ca să se poată adînci în profunzimile gnoseologiei prin *Trilogia cunoașterii*.

O astfel de lectură, urmărind una din temele blagiene și anume funcționarea categoriilor stilistice în geneza diferitelor cîmpuri culturale care influențează cunoașterea, ne pune în fața unei inedite teorii asupra dinamicii științei. Frapați de neașteptata originalitate a limbajului lui Lucian Blaga am fi tentați să ne lăsăm ademeniți de aparența lui poetică și să vedem în intuiția și imaginația deosebită a autorului meritul său principal. Dacă însă rezistăm primei impresii emotive și analizăm textul blagian detașați de prejudecăți denigratoare sau apologetice, planînd, cum zicea însuși filosoful, la distanță potrivită de ideile sale, nici prea departe, nici prea aproape, astfel încît să le putem vedea dintr-un larg orizont în esențialitatea lor, vom descoperi între dimensiunile de valabilitate și modernitate și altele decît cele uzual puse în evidență.

Receptarea în ordine inversă a lucrărilor blagiene fundamentale pe care o propunem, se dovedește posibilă deoarece Blaga și-a conceput monadic trilogiile și chiar părțile lor, introducînd teoretic în fiecare din ele noțiunile și ideile sale fundamentale. Preocupați de cîmpul sau matricea stilistică, vom găsi texte semnificative în *Știință și creație* (*Trilogia valorii*), *Orizont și stil* (*Trilogia culturii*) și *Cunoașterea luciferică* (*Trilogia cunoaș-*

terii), după cum urmează : capitolul I din *Trilogia valorii* este singurul care face o amplă prezentare a modelelor culturale ale științei în istoria omenirii (modelul babilonian, grec, arab, indic, european cu barocul, romantismul și constructivismul său), după care stabilește ce este matricea stilistică, denumind-o cîmp stilistic pentru cazul creației științifice. Capitolul se încheie cu descrierea unei garnituri de categorii secunde față de cele kantiene, garnitura categoriilor abisale (stilistice), în legătură cu care Blaga discută despre variabilitatea sau generalitatea, subiectivitatea sau obiectivitatea categoriilor, despre un anume specific al formelor cunoașterii. Capitolul *„Orizont și stil"* aparținînd *Trilogiei culturii* începe prin caracterizarea fenomenului stil și a determinărilor personante spațiale și temporale prin care el răzbate în creație, destinînd apoi o bună parte teoriei dubletelor categoriale, pentru ca în încheiere să definească matricea stilistică drept una dintre sintagmele esențiale ale concepției filosofice blagiene. Debutînd cu prezentarea a două tipuri de cunoaștere, capitolul I din *Trilogia cunoașterii* se ocupă apoi de dubla funcțiune a categoriilor și specificul lor în cele două forme ale cogniției, referindu-se pe larg la așa-numita „minus-cunoaștere".

Urmarea acestei direcții în lectura textelor contribuie, credem, la evitarea pericolului de a ne lăsa prinși și rătăciți în capcanele limbajului blagian fără posibilitatea de a surprinde ideile sale în toată amploarea și profunzimea lor.

Intenționînd în *Trilogia valorilor* aplicarea teoriei sale despre matricea stilistică la știință, Lucian Blaga este conștient de necesitatea unor clarificări cu privire la faptul că nu întregul demers științific poate fi inclus și influențat stilistic, că știința se supune normal sistemului categorial universal kantian, dar că, în același timp, în zona constructivă a creației funcționează categorii stilistice variabile, care nu se reduc nici la factori geografici, nici la cei rasiali și ca atare nu generează o ierarhie a culturilor, ci doar variația specificului lor. Rostirea în *Știință și creație* este deliberat curățită de artificii de limbaj ; pentru a evita neînțelegeri, Blaga se dezbară aici de o serie de termeni pregnant metafizici și se limitează la a discuta, cu privire la știință, despre funcția modelatoare a categoriilor stilistice și mai puțin despre funcția de frîne transcendente ale cunoașterii. Cu ocazia acestor cercetări stilistice asupra științei, el introduce o entitate teoretică de valoare euristică deosebită : *cîmp stilistic*, exprimînd explicit intenția de a demonstra că filosofia culturii poate aduce lumini pentru problematica filosofică a cunoașterii, îndeosebi pentru elucidarea locului factorilor creatori în gîndirea științifică.

„Ne-am căznit să despoiem în acest capitol — subliniază filosoful în *Știință și creație* — teoria noastră despre « stil», pe cît posibil, de ideația ei teoretică. Am ținut să reducem de astă dată teoria la un minim pentru ca s-o putem îmbrăca în termeni oarecum « științifici » ... Conceptul de « cîmp stilistic » odată introdus în Logică și Teoria cunoașterii sîntem siguri că-și va da roadele, și că nu va înșela niciuna din așteptările ce le legăm de el" (1, 162).

Și, într-adevăr, între entitățile istorice cu care se încearcă la ora actuală explicarea dinamicii științei, „cîmpul stilistic", așa cum l-a conceput Lucian Blaga, contribuie în mod salutar la analiza și înțelegerea descoperirilor științifice ca valori în ordinea specifică a spiritualității omenești atît din unghiul istoric de vedere, cît și din cel al filosofiei cul-

turii, al axiologiei, al antropologiei, evidenţiind legătura fecundă a gnoseologiei cu toate aceste sfere de cercetare.

„Gîndirea ştiinţifică, în iniţiativele, în pendulările, în ezitările, în revendicările şi avansările, la care a fost obligată în cursul timpurilor, şi-a constituit desigur şi ea « valorile » ei", scrie L. Blaga (1, p. 1). Valorile acestea apar în coordonate istoric condiţionate de imaginile, schemele, teoriile ce şi-au făcut oamenii în cursul timpurilor despre lumea naturală. De aceea, arată L. Blaga, prin frecventarea cămărilor celor mai ascunse sau ignorate ale istoriei ştiinţei sporesc şansele de a înţelege faptul „ştiinţă" şi structura acestuia. Ştiinţa, cu plăsmuirile ei, cu teoriile, schemele, construcţiile ei, subliniază filosoful, nu este un corp constituit care ar îngădui o creştere inevitabilă şi de la sine înţeleasă prin cumul lăsat exclusiv cu grijă timpului. Gîndirea ştiinţifică este eminamente „proces" cu frecvente iniţiative care adesea sînt reluate de la capăt. Observaţiile aşa-zis empirice sînt solidarizate evident cu anume „interpretări". Dar interpretările se fac oricum din perspective teoretice. Nenumăratele observaţiuni care se acumulează în corpul ştiinţei, ca un pretins material pur şi disponibil, sînt aşa de des îmbibate în fapt de „teorie" ; mai mult chiar, acelaşi simplu material din observaţie este în realitate adesea contaminat de orientări „stilistice" specifice ale spiritului omenesc. Noi, europenii — observă L. Blaga —, de cînd un Leonardo da Vinci, un Galilei, un Newton au pus temeiurile ştiinţelor, de cînd un Descartes, Leibniz, Locke şi Kant au legitimat posibilitatea ştiinţei, am trăit în credinţa că ea e un for perenic intangibil şi supraistoric. Au trebuit să vină zguduiri precum cele produse de teoria relativităţii şi mecanica ondulatorie ca să ni se comunice luciditatea necesară cu privire la instabilitatea ştiinţei, instabilitate datorată tocmai relativităţii istorice a creaţiilor spirituale între care ştiinţa se cuprinde (1, p. 10).

Ştiinţa are o parte constructivă în care apar plăsmuiri teoretice ale spiritului, evident influenţate de factori stilistici. De aceea, ştiinţa nu e supra-istorică, ci născută într-un cîmp de linii de forţă suferă modelarea acestora. Logica şi teoria cunoaşterii s-au străduit să cerceteze modurile de care uzează ştiinţa în demersurile ei teoretice şi de observaţie şi în procesele de elaborare ideativă numai pe baza unor procedee pretins exhaustive ale acesteia: deducţia, inducţia, intuiţia. Istoria ştiinţei este însă plină de mărturii că cea mai simplă argumentaţie care aspiră să fie strict logică este adesea alterată în resorturile ei adînci de manifestări umane creatoare.

Pozitivismul biologic, pragmatic, de toate nuanţele, remarcă Blaga, înţelege plăsmuirile ştiinţei ca şi cum acestea s-ar ivi în orizontul lumii date ca „ficţiuni utile". De fapt, rezultatele ştiinţei se produc şi în ordinea specifică a spiritualităţii umane, manifestîndu-se ca „valori" — ca şi cele de pe plan estetic şi moral. Chiar definiţia adevărului ca adecvare pozitivă a unui conţinut de cunoaştere la un conţinut al realului exprimă de fapt un „deziderat". Pentru om există doar criterii umane ale adevărului. „Unui om de ştiinţă care lucrează într-un cîmp stilistic i se vor părea adevărate şi verosimile numai construcţiile teoretice care urmează liniile stilistice ale *cîmpului* său" (1, p. 191). El este condus de o imagine a adevărului şi a verosimilului care se constituie labil fiind istoric şi regional valabil, cultural determinată.

Pentru a demonstra aceste lucruri, Blaga face o incursiune în istorie de la originile ştiinţei pînă în secolul XX. Faptul că perspective orizon-

tice atitudinale şi formative similare se pot observa în cîmpurile stilistice din care Blaga desprinde reprezentanţi tipici pentru ştiinţă, filosofie şi artă este susţinut azi de numeroşi gînditori. Dacă ne amintim de interesantele rezultate ale antropologiei cu privire la valoarea arhetipului în cultură, la legătura imaginarului cu temporalitatea, la cercetările cu privire la legăturile de pattern între matematică, muzică şi arhitectură, sau de numeroasele entităţi istorice prin care se încearcă la ora actuală explicarea evoluţiei ştiinţei în epistemologie, constatăm că meditaţia blagiană asupra cîmpului stilistic în ştiinţă se înscrie cu originalitate, dar şi cu fecunditate în dezbaterile din filozofia actuală. Blaga a reuşit să introducă prin liniile de forţă ale cîmpului cultural un fel de parametri ascunşi, un fel de invariante, care au făcut din complexitatea vizibilă a fenomenelor de cultură un invizibil simplificat inteligibil. El a căutat anumite regularităţi structurale (modelele de gîndire ştiinţifică, de idei constructive şi de observaţii dirijate, chiar de probleme false, tipice) în cadrul unor aparenţe de o diversitate copleşitoare şi a reuşit cel puţin cu privire la începuturile istorice ale ştiinţei să desprindă cu claritate cîteva tipuri de cîmp stilistic în culturile sumero-babiloniene, greceşti, indice, arabe şi europene.

Ideea cîmpului stilistic, conturată pe baza unui material ilustrativ de istoria ştiinţei, deosebit de bogat în *Trilogia valorilor*, o găsim în *Trilogia culturii* la un nivel de generalitate mai ridicat sub aspectul matricei stilistice. Ca un mănunchi de categorii care se imprimă din inconştient tuturor creaţiilor umane, matricea se întipăreşte cu efecte modelatoare asupra operelor de artă, a construcţiilor metafizice, a doctrinelor şi viziunilor ştiinţifice, a concepţiilor etice şi sociale (2, p. 147). Izvoarele matricilor subconştiente ce regizează funcţionarea gîndirii, le caută în structuri apriorice ale spiritualităţii umane, genetic transmise. Astfel, ideea prezentă la adepţii teoriilor morfologice ale culturii despre variabilitatea orizonturilor stilistice, în care se elaborează o anume cultură, cuprinzînd atît arta, religia cît şi filosofia şi ştiinţa, revine prin Blaga într-o poziţie originală cu mai multe şanse de supravieţuire filosofică. Nu mai este vorba de o determinare absolută şi printr-un singur factor (spaţiul), ci de existenţa unei garnituri noi de categorii, care aparţin, după părerea lui L. Blaga, subconştientului şi acţionează alături de categoriile kantiene constituind o a doua cenzură a spiritualităţii la nivelul spaţio-temporal, atitudinal şi formativ. Această garnitură cuprinde categorii orizontice sau de perspectivă (spaţiale — infinitul, spaţiul-boltă, planul, spaţiul mioritic, spaţiul alveolar succesiv; temporale — timpul havuz, timpul cascadă, timpul fluviu), categorii de atmosferă (afirmare, negare, neutralitate), categorii de orientare (anabasic, catabasic, stare pe loc), categorii formative (individual, tipic, stihial). Categoriile spontaneităţii, deosebite de categoriile kantiene ale receptivităţii, prin nivelul la care funcţionează, prin structura şi funcţia lor, sînt şi ele apriorice, deci înnăscute în subiect. Filosofiile anterioare s-au ocupat, arată Blaga, mai ales de categoriile cunoaşterii şi, uneori confuz, de cele ale valorii de bine, frumos, adevărat, există însă o garnitură de categorii care ţin de „ordinea şi finalitatea spontaneităţii noastre"(2, p. 429). Acestea sînt de domeniul inconştientului şi devin conştiente doar în anumite condiţii. Ele stau la rădăcina tuturor plăsmuirilor umane de natură culturală, adică la baza cosmosului stilistic, la temelia însăşi a stilurilor de viaţă şi de cultură. Factorii infraraţionali influenţează şi funcţionarea categoriilor cunoaşterii, dar pe cea a categoriilor spontaneităţii o determină.

Teoria dubletelor orizontice susține existența în spiritul uman, atît la nivelul conștientului cît și al inconștientului, a unor sisteme categoriale. Sensibilitatea și inteligența au categoriile lor, aceleași pentru orice subiect constituind cadrul general indeterminat de raportare la obiect. De aici unitatea cunoașterii. Orizonturile matriciale subconștiente au categorii abisale care, constituindu-se drept cadru determinat nu mai sînt aceleași pentru orice subiect. De unde variabilitatea culturilor, a modelelor științifice.

Chiar și pe baza acestor sumare referiri se poate sesiza în lucrările lui Blaga o concepție asupra dinamicii științei, astăzi foarte modernă, în lumina căreia patternurile științifice se schimbă într-o evoluție necumulativă, în funcție de prevalența unei anume ,,matrici stilistice'', a unui anume ,,cîmp stilistic''.

Tipul de cunoaștere care realizează salturile cognitive este denumit de Blaga *cunoaștere luciferică* și-l găsim clar conturat și descris în *Trilogia cunoașterii*. Cu referiri mai puține la orizonturi spațiale și temporale concrete, ni se dezvăluie aici, tot pe baza dubletelor categoriale, o perspectivă epistemologică similară teoriei paradigmelor și revoluțiilor științifice, teorie fundamentată mai de curînd de cunoscuta școală a ,,noii filosofii a științei'' (Kuhn, Toulmin, Feyerabend etc.). Această perspectivă surprinde raportul între dezvoltarea cumulativă și cea non-cumulativă a cunoașterii științifice, raportul între știința normală și știința extraordinară, diferența între problemele și anomaliile specifice evoluției normale a științei și problemele și anomaliile ce provoacă criza distrugătoare de paradigme științifice.

Dacă ar fi să traducem cu aproximație în limbaj kuhnian (vezi termenii din paranteză) intențiile terminologice blagiene, constatăm că fiinţează la Blaga, alături de cunoașterea paradisiacă (știința normală), o formă specifică a cunoașterii, cunoașterea luciferică (știința extraordinară) care cuprinde momente precum : criza obiectului (anomalii), nașterea problemelor de înaltă ,,tensiune'' interioară (anomalii care rezistă) și a categoriilor noi (idei teoretice revoluționare), în opoziție față de materialul fonic (nepotrivite cu background-ul de fapte științifice acceptate). Categoriile noi au o funcție teoretică (revoluționară și de construcție a problematicii noi). Se produce astfel în cunoașterea luciferică (știința extraordinară) o întrebuințare disonantă a ideii teorice față de materialul dat spre deosebire de întrebuințarea asonantă a ideii față de acest material în cunoașterea paradisiacă (știința normală). Ideea nouă apare astfel ca o ,,punte spre criptic'' (ca o aprehendare a esențelor) printr-o postură teorică (paradigmatică) a gîndirii. Ideea mecanicistă, arată Blaga, este o idee teorică prin care a fost deschis de către Newton orizontul unui mister. Ea a propus construcții teoretice pentru atenuarea calitativă a misterului deschis. De multe ori, ideea teorică are greutate specifică în încheieturile structurale ale cunoașterii luciferice chiar dacă nu rezistă ulterior verificării (vezi ideea flogisticului). Funcția teorică (paradigmatică) poate fi îndeplinită de un principiu, o lege, o categorie, un concept, o schemă. ,,Realizabilitatea teoricului'' în una sau mai multe probleme se dovedește similară ,,capacității paradigmei'', definită de Kuhn drept sfera de aplicabilitate a unei idei științifice. Ideea determinismului mecanic, constată pe bună dreptate Blaga, e o idee de înaltă capacitate teorică, adică realizabilă constructiv în cele mai diverse direcții (3, p. 353). Această capacitate nu reprezintă aplicabilitate empirică, deși ideea poate să funcționeze

și în această calitate la nivelul cunoașterii paradisiace. Ideea teorică presupune elaborări intelectuale, relevă Blaga, care se pot naște numai în cadrul unui tip de cunoaștere, care prin actul său fundamental produce o criză, criza luciferică între fanic (empiric) și criptic (teoretic). Funcția teorică nu este însă împlinită numai de ideea specifică. Capacitatea teorică a unei idei produce un sistem teoretic care efectuează o reducție a unui mare număr de mistere (lucruri necunoscute) deschise la unul singur calitativ atenuat (variat). În cadrul cunoașterii luciferice, în centrul unui sistem stă o idee care e esențială față de ,,fanicul'' imediat al experienței. Astfel de idei au fost în istoria gîndirii, după L. Blaga : ideea atomistă, ideea platonică a unui substrat metafizic, ideea substanței etc. Cunoașterea luciferică nu poate să creeze un sistem unic și absolut deoarece nu există o singură idee care să servească drept ,,scîndură de salt în cripticul oricărui mister deschis'', de aceea ea creează doar sisteme la plural. Ea ,,provoacă mereu crize în obiect și sfîrșește prin încercarea veșnic repetată, niciodată încheiată, de a scoate pe alt plan și cu o anume dobîndă obiectul din raza sa'' (3, p. 356).

Prin cunoașterea luciferică, care introduce constructivul în conștiința umanității, se dă omenirii posibilitatea de a anula anume poziții conceptuale ale cunoașterii paradisiace (știința normală). Se produce de fiecare dată o inversiune copernicană, spune Blaga, exprimînd exact ceea ce se înțelege azi prin revoluție științifică. Materialul fanic inițial (faptele științifice) primesc prin reflex de la construcția teoretică o nouă determinare conceptuală, tocmai contrară celor pe care le-a avut la început. Există o paradoxie a experienței. În cadrul cunoașterii paradisiace experiența reprezintă o sumă de obiecte cunoscute, în vreme ce în cunoașterea luciferică ea stă la baza operațiunilor modificatoare. În raport cu intelectul, obiectele experienței nu sînt simple și nelimitate acumulatoare de determinații conceptuale. Ca puncte inițiale, ele pot suferi și o golire virtuală de determinări conceptuale, spre a fi supuse unor dislocări categoriale. ,,Tensiunea interioară a problemei'', la care se referă pe larg Blaga, apare similară cu ,,anomalia producătoare de criză'' a lui Th. Kuhn. Actul luciferic de deschidere a misterului se repetă indefinit pentru că, de fiecare dată, ideea teorică (ideea paradigmatică) asupra cripticului (esenței gîndirii) creează o limită provizorie, un orizont închis al cunoașterii, ceea ce o face să procedeze în etape. Prin cele trei faze ale problemei : punerea, trecerea spre soluționare și soluționarea, găsim descris de Lucian Blaga *un parcurs al creației științifice ce poate sta lîngă cele mai semnificative reprezentări epistemologice actuale asupra dinamicii științei* (3, p. 368). El susține în consens cu Th. Kuhn : descoperirile mijlocite de observația dirijată se fac în realitate pe temeiul unor idei care servesc drept centre dinamice eventualelor construcții teoretice.

A revela ceva criptic, scrie Blaga, înseamnă a ,,plăsmui o teorie''. Cunoașterea luciferică se realizează adesea prin *minus-cunoașterea* care nu e lipsă de cunoaștere, ci cunoaștere realizată de obicei în altă direcție decît cea obișnuită, e un mod de cunoaștere solicitat de un mister (o necunoscută) cu potență superioară. Ea are formă antinomică și radicalizează o necunoscută (cum face spre exemplu mecanica cuantică). În acel moment, intelectul enstatic trece în intelect ecstatic, adică renunță la o anume logică pe baza logicii și rațiunii însăși (acceptînd, în cazul amintit, de pildă, raționalitatea afirmației : particula este și undă și corpuscul). Încă în lucrarea *Eonul dogmatic* (1931), Blaga introducea ideea de direcție în

logica umană, care nu corespunde logosului plus-cunoașterii. Misterul e constituit, chiar după spusele lui Blaga, de două tipuri de necunoscut: actual și neactual. Cel actual e specific cunoașterii paradisiace și are același conținut cu ceea ce se numește ,,problema puzzles ce poate fi rezolvată în cadrul științei normale'' la Th. Kuhn. Este necunoscutul ce se prezintă ca ,,hiat'' (lipsă), un simplu interval gol în limitele cunoașterii, completarea sa fiind posibilă prin lărgirea experienței. În cunoașterea luciferică, misterul (necunoscutul) presupune un salt dincolo de o anume experiență cu ajutorul unei idei noi. Necunoscutul-hiat se juxtapune cunoscutului, necunoscutul criptic se substituie în anume sens cunoscutului.

Prin cunoașterea luciferică, Blaga a evidențiat profundele discontinuități din cadrul dinamicii cunoașterii. Denumirile folosite le pune el însuși în discuție, explicînd de ce nu a numit tipurile de ,,cunoaștere'': ,,empirică'' și ,,teoretică'' sau ,,cunoaștere naivă'' și ,,cunoaștere civilizată''. Folosirea unor denumiri noi a fost necesară deoarece dubleta tipurilor de cunoaștere blagiană se referă, de fapt, la ceva diferit față de alte dublete, la ceva apropiat, după părerea noastră, cu cunoașterea specifică științei normale și cunoașterea specifică momentelor de revoluționare a gîndirii, de care se ocupă azi cu atîta spor filosofia științei. Faptul că Blaga a diferențiat în fond tipul de cunoaștere cumulativă (paradisiacă) de tipul de cunoaștere revoluționară (luciferică), cu cel puțin tot atîta perspicacitate ca și Thomas Kuhn, reiese cu claritate din următorul pasaj: ,,Cunoașterea paradisiacă lăsată în voia ei sporește, crește, e capabilă de un necurmat progres. Dar în devenirea ei, cunoașterea paradisiacă are ceva neistoric, întrucît nu e supusă nici unui ritm. Din contră, cunoașterea luciferică, prin natura ei, prin ritmul devenirii, prin peripețiile înaintării prezintă un pronunțat caracter istoric. Ea pare a fi osîndită din cînd în cînd să-și reînceapă opera de la început. Și, lucru ciudat, întreținîndu-se cu cunoașterea paradisiacă, e în stare să dea acest caracter cunoașterii înțelegătoare în genere. Cînd ne-am hotărît să îmbrățișăm cele două feluri de cunoaștere cu nume *simbolice*, ne-am lăsat desigur conduși în alegerea numelor de impresia de liniște nepămînteană ce-o sugerează întîia și de impresia de blestemată măreție ce ne-o dă cea de a doua'' (3, p. 436).

Diferențierea între cumulativ și revoluționar în evoluția științei și necesitatea cercetării cunoașterii științifice în sincretism cu celelalte forme ale culturii umane — probleme accentuate și argumentate, după cum am văzut încă din anii '30—'40 de L. Blaga —, apar astăzi susținute de cele mai moderne poziții epistemologice. Să-l amintim din nou pe Th. Kuhn care nota: ,,Că știința și arta sînt ambele produse ale comportamentului uman este un loc comun, dar nu ceva lipsit de importanță. Atît problemele stilului cît și cele ale teoriei ar putea figura printre numeroasele exemple cînd plătim pentru ignorarea a ceea ce este evident'' (4, p. 393). Rolul științei trebuie privit în istoria intelectuală a omenirii. Și dacă știința este factor activ în cadrul ei, nu vedem cum ar putea fi ruptă total din context, scrie Kuhn. Sau, pe Hary Laudan, care susține că progresul științific se realizează prin alegerea între ,,tradițiile de cercetare'' pe baza valorii cognitive a problemelor arhetipale, valoare stabilită în cadrul sistemului doxastic acceptat la un moment dat. Erwin Schrödinger a criticat chiar, spre indignarea anumitor filosofi ai științei, tendința de a uita că ansamblul științei este legat de cultura umană în general și că descoperirile științifice, chiar cele care apar la un moment dat ca fiind cele mai avansate, esoterice și dificile, sînt lipsite de semnificație în lipsa contextului lor cultural. O știință teoretică care, preciza el, nu este con-

știentă că toate conceptele pe care ea le consideră relevante și importante sînt destinate a fi exprimate în concepte și cuvinte cu sens pentru comunitatea instruită și trebuie să se înscrie în imaginea generală a lumii, o știință teoretică ,,unde acest lucru s-a uitat... va fi în mod necesar separată de restul umanității culturale; pe termen lung va fi condamnată să se atrofieze și să se închisteze'' (5, p. 41). Iar în mult comentata lor lucrare *Noua Alianță*, I. Prigogine și I. Stengers susțin ca profesiune de credință faptul că știința trebuie să se recunoască de urgență drept parte integrantă a culturii în sînul căreia se dezvoltă. Există, e adevărat, arată autorii, o devenire abstractă a teoriilor științifice, dar inovațiile esențiale în evoluția științei nu sînt de acest ordin, ele răspund la influența contextului cultural și chiar ,,ideologic'', ele exprimă deschiderea efectivă a științei la mediul în care se dezvoltă.

BIBLIOGRAFIE

[1] Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, București, Fundația pentru literatură și artă, 1946.
[2] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, Fundația pentru literatură și artă, 1944.
[3] Lucian Blga, *Trilogia cunoașterii*, București, Edit. Minerva, 1983.
[4] Th. S. Kuhn, *Tensiunea esențială*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1982.
[5] Ilya Prigogine și Isabelle Stengers, *Noua alianță. Metamorfoza științei*, București, Edit. politică, 1984.

„MATRICEA STILISTICĂ" – CRITERIU DE TIPOLOGIZARE CULTURALĂ

LIVIU ANTONESEI

La o privire cît de superficială, se poate observa că, în fond, studiile de filosofia culturii pot fi distribuite pe trei paliere de generalitate: a) abordări general-abstracte ale culturii ca fenomen unitar al speciei umane; b) interpretări de ,,rang mediu'', de tipul Orient-Occident, cultura Africii, cultura Latino-americană; c) studiul individualizat al culturilor: cultura hindusă, cultura chineză, cultura franceză, cultura română etc.

Abordările general-abstracte se fundamentează, deci, pe constantele fenomenului cultural, cele de ,,rang mediu'' pe afinitățile dintre culturi, iar cele propriu-zis tipologice pe particularitățile culturilor. Nu e inutil de menționat că fenomenul de tipologizare a culturilor ia în discuție jocul nuanțat dintre afinități și particularități în vederea construirii criteriului de tipologizare. La Lucian Blaga, acest criteriu este ,,matricea stilistică'', concept asupra căruia ne vom opri în cele ce urmează.

★

Modul în care filosoful român abordează cultura este plauzibil și chiar foarte modern, prin caracterul său integrator, prin deosebirea decisă dintre natură și cultură, prin analizele subtile la care sînt supuse fenome-

nele culturale cele mai diverse (artă, religie, știință, filosofie, ansambluri culturale istorice și mitologice etc.) și, mai cu seamă, prin construirea unui criteriu unitar și coerent în funcție de care sînt privite faptele culturale, dar vulnerabil printr-o anume unilateralitate de perspectivă a acestui criteriu, mai cu seamă în tentativele de tipologizare formal-stilistică a culturilor și faptelor culturale, dar pentru elaborarea unei teorii integrale a culturii, luarea în discuție și a altor factori (conștiința, procesele socio-economice și politice) nu trebuie omisă. Cum scopul acestor rînduri nu este elaborarea unei astfel de teorii integrale, ci numai analiza conceptului matricii stilistice ca fundament pentru o tipologie culturală, voi rămîne, pe parcursul acestui studiu, mai ales în cadrul tentativei explicative din *Trilogia culturii*.

Expresia închegată a concepției blagiene asupra matricii stilistice este de găsit — întrucît demersul său se supune unei hermeneutici a pașilor succesivi — în capitolul „Categoriile abisale" din *Geneza metaforei și sensul culturii* : „Categoriile acestea, aparținînd în primul rînd inconștientului (și numai prin personanță [1] conștiinței) alcătuiesc cotorul tăinuit al foii spirituale umane. Ele stau la rădăcina tuturor *plăsmuirilor* umane de natură culturală, adică la baza cosmosului stilistic, la temelia însăși a stilului de viață și de cultură. Un stil posedă ca substrat, după cum am avut prilejul să o demonstrăm, un complex de factori inconștienți, cărora lesne le găsim cîte o expresie categorială. Am numit un asemenea complex abisal de factori categoriali *matrice stilistică*" [1 : 330] și „În genere, o matrice stilistică e alcătuită din următoarele categorii *principale* : 1. Categorii orizontice sau de perspectivă : a) Orizontul spațial (de exemplu spațiul tridimensional infinit, sau infinitul ondulat, sau spațiul alveolar, sau spațiul plan etc.) ; b) Orizontul temporal (timpul-havuz, timpul-cascadă, timpul-fluviu). 2. Categorii de atmosferă : afirmarea globală, sau negarea, sau neutralitatea față de tot ce se petrece în orizontul spațial și temporal (aceste categorii pot fi numite și inconștient axiologice). 3. Categoriile orientării : anabasicul, catabasicul, starea pe loc. 4. Categoriile formative : individualul, tipicul, stihialul" [1 : 331]. Acestea sînt, deci, categoriile abisale principale, care trebuie avute în vedere în analiza „stilistică" a oricărei structuri culturale (element al culturii, ansambluri culturale istorice, mitologii) abordate de cercetător. Lor li se adaugă altele, considerate secundare [2], ce pot fi utile în relevarea nuanțelor unor culturi sau creații culturale. Așa cum apare rezumată în citatele de mai sus, teoria matricii stilistice nu este doar rodul unor excepționale analize de profunzime dedicate cîtorva spații culturale predilecte (cultura germană, cultura românească arhaică, cea greacă veche, cea hindusă etc.), dar și al cîtorva întîlniri teoretice formativ/reactive ale gînditorului român : psihanaliza, morfologia culturii, filosofia kantiană, Nietzsche, Bergson, școala stilistică

[1] Prin personanță și prin eficiență : „Categoriile inconștiente dobîndesc o prezență în conștiință pe două căi : 1. prin eficiență, 2. prin personanță. Creațiile de cultură, ca atare, sînt prin *unitatea* și *consecvența* lor de stil o probă despre eficiența reală a categoriilor abisale. Categoriile abisale sînt prezente deci în conștiință sub forma realizată în creații de cultură. Valorile, normele, criteriile, de care conștiința se lasă condusă în *aprecierea* creațiilor de cultură, sînt, în parte cel puțin, rezultatele unei personanțe din inconștient, adică un ecou al categoriilor abisale" (*Trilogia culturii*, E.L.U., București, 1967, p. 342). Deși plauzibilă prin logica internă a sistemului, luarea în considerare a „valorilor, normelor și criteriilor" care călăuzesc conștiința în primul rînd ca un efect de personanță a categoriilor inconștiente este nu doar excesivă, dar aproape tautologică. Nu contest existența efectului de personanță, ci doar restrîngerea în cadrele inconștientului a unor aspecte ce sînt totuși (și) de resortul conștiinței.

[2] De pildă, vîrsta adoptivă, sexul adoptiv.

germană de la confluența secolelor al XIX-lea și al XX-lea, gîndirea filosofico-teologică rusă de la începutul veacului nostru ș.a. Primele trei orientări sînt și cele mai importante pentru geneza teoriei culturii a lui Lucian Blaga și, de aceea, asupra lor ne propunem să insistăm în cele ce urmează.

O bună întîlnire este una în care nu rămîi, adică aceea care îți permite despărțirea, îndepărtarea (v. de ex. ,,despărțirea de Goethe'' a lui Constantin Noica). O bună întîlnire este — ca să parafrazez un cunoscut poet contemporan — o ,,apropiere prin îndepărtare''. În acest sens, întîlnirile filosofului român cu cele trei școli de gîndire amintite au fost niște întîlniri fericite. Rolul morfologiei culturii în elaborarea unei filosofii a culturii care, rămînînd totuși la nivel filosofic, să permită o abordare a culturilor particulare, deci o diferențiere a complexelor culturale din cîmpul general-abstract al culturii în genere, nu poate fi contestat, cu argumente serioase, de nimeni, și cu atît mai puțin de Lucian Blaga, care îi este îndatorat, cel puțin, ca perspectivă de lucru. Ceea ce se poate însă reproșa unor Frobenius, Spengler, Keyserling ș.a. este, în primul rînd, unilateralitatea criteriului de diferențiere a culturilor (cel spațial) și, în al doilea rînd, o proastă înțelegere a acestuia în sens exterior-peisagistic [3]. Într-un plan mai general, înțelegerea culturii ca ,,organism'' pune morfologia culturii în situația de a recădea ,,de la nivelul înalt și anevoie cucerit al filosofiei culturii la cel al teoriei mediului''. Situîndu-se în domeniul propriu-zis al filosofiei culturii, Blaga va înlocui relația construită de morfologi între ,,peisaj'' și ,,viziune spațială'' — iar expunerea filosofului român este convingătoare în articulațiile sale — cu cea dintre ,,sentimentul spațial specific'' unei culturi sau unui complex de creațiuni spirituale, individuale ori colective, și orizontul (sau perspectiva) spațial(ă) inconștient(ă). Acestui cadru spațial Blaga îi adaugă însă și unul temporal, ca și — de asemenea — celelalte categorii inconștiente amintite. Blaga propune, deci, o pluralitate de factori determinanți acolo unde morfologii propuneau unul singur, factori care se integrează într-o structură categorială. Aici este locul celei de-a doua întîlniri fundamentale pentru concepția blagiană — filosofia lui Imm. Kant. Voi menționa, pentru început, că întîlnirea cu filosoful german, prima întîlnire, aceea din *Orizont și stil*, este terenul unei confruntări excesive, în măsura în care și Blaga recunoaște că este vorba de o deosebire de planuri (epistemologic, la Kant [4]; cultural-filosofic, la el însuși) între cele două interpretări ale spațiului și timpului. Critica aplicată concepției kantiene nu este doar excesivă, dar și inutilă, întrucît originalitatea concepției sale nu intra în discuție, în raport cu conceptele kantiene (referitoare la formele *a priori* ale sensibilității *conștiente* și la *categoriile intelectului*), în vreme ce domeniul lui Blaga este acela al inconștientului, fie acesta și creator de cultură. Mai importantă mi se pare, însă, la Blaga, stratificarea căreia îi sînt supuse formele sensibilității (și apoi categoriile): ,,Există un orizont spațial (și temporal, n.n., *L.A.*), intuitiv-indeterminat al sensibilității conștiente, ca o *constantă a umanității* (...) Există și un orizont spațial (și temporal, n.n., *L.A.*) determinat

[3] Pentru morfologia culturii: A. Riegl, *Spätrömische Kunstindustrie*; W. Worringer, *Aegyptische Kunst*; L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas* (trad. rom., București, Edit. Meridiane, 1982); O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. Critica întreprinsă de Blaga în I, 4; 33—50 I.

[4] Pentru înțelesul kantian al spațiului și timpului ca forme ale sensibilității pure v. *Critica rațiunii pure* (ed. rom. 1969, pp. 67—90. Punctul de vedere al lui Blaga în I 3: 62—70 și 327—342).

și structurat în anume chip, al inconștientului, ca o *variabilă*, în funcție de diverse colectivități istorico-geografice" [1 : 68]. Deosebit de Kant, care diferența între formele *a priori* ale sensibilității și categoriile *a priori* ale intelectului, pentru Blaga, toate cadrele structuratoare ale inconștientului au statut categorial, sînt categorii ale inconștientului, categorii abisale. Cred că acest mod de a privi lucrurile nu este pur și simplu efectul unei abateri de la modelul kantian, cît, mai degrabă, al constatării — poate obscure, nu deplin lămurite — că, între structurile conștiinței și cele ale inconștientului este posibilă stabilirea unui anume izomorfism, dar nu a unei perfecte identități de structură. Sîntem, acum, în situația de a aborda cea de-a treia întîlnire teoretică a filosofului matricii stilistice — psihanaliza. Inconștientul, așa cum apare în opera lui Freud, dar mai cu seamă în cea a lui Jung, este considerat de Blaga drept o descoperire epocală a gîndirii europene. Ceea ce-și propune filosoful este un nou înțeles al conceptului, unul care să depășească sensul metafizic al școlii naturaliste (Goethe, Carus, diferiți gînditori romantici), dar și pe acela — considerat îngust — al concepției jungiene. În viziunea lui Blaga, este vorba despre un înțeles mai cuprinzător al inconștientului care să contribuie la umplerea concepției romantice cu ,,structuri și conținuturi pozitive". Blaga reproșează școlii psihanalitice rolul prea mare acordat reziduurilor vieții conștiente în constituirea inconștientului. Pentru gînditorul român, inconștientul este ,,chiar și atunci cînd elementele sale își au originea în conștiință, înzestrat cu funcție cognitivă — cu categorii și forme proprii; inconștientul ni-l închipuim mai ales supus unei finalități imanente, în toată constituția sa" și conchide: ,,nimic nu este în inconștient ce n-a fost înainte în conștiință, afară de inconștientul însuși" [1 : 19]. Constatarea este exactă, dar critica lui Blaga este potrivită, mai degrabă, inconștientului freudian decît celui elaborat de Jung. De altfel, filosoful este nevoit să admită cel puțin trei achiziții majore ale psihanalistului disident: descoperirea inconștientului colectiv, a fenomenului de compensare și, în sfîrșit, a situațiilor de devansare a stărilor conștiente de către cele inconștiente. Din punctul nostru de vedere, interpretările date inconștientului de Jung și Blaga pot fi coroborate într-o viziune sintetică asupra acestei componente importante a vieții ființei umane. La o privire atentă, se poate observa că cele două înțelesuri nu sînt incongruente, ci doar deosebite ca manieră de abordare și parțiale. Pe de o parte, orientarea lui Jung este psihologică, vine din direcția subiectului psihologic, căruia îi este aplicat și conceptul inconștientului colectiv, în vreme ce punctul de vedere al lui Blaga este cultural-filosofic, gînditorul român fiind interesat de funcționarea ,,mecanismului" producător de cultură. Pe de altă parte, și într-un sens mai adînc, teoria arhetipurilor (Jung) și cea a categoriilor inconștientului (Blaga) se referă la paliere diferite ale inconștientului colectiv. Teoria arhetipurilor [5] este, totuși, o abordare din punctul de vedere al ,,conținuturilor" psihismului inconștient colectiv, în vreme ce teoria categoriilor, a matricii stilistice, este una referitoare la ,,cadre", la forme. Arhetipurile pot intra în cadrele categoriale blagiene drept conținuturi, drept *cele mai generale conținuturi*, ele însele

[5] Pentru C. G. Jung: *La théorie psychanalytique*, Paris, Montaigne, 1916; *Die Psychologie der umbewussten Prozesse*, Ed. Roscher, Zürich, 1918; *Essais de psychologie analytique*, Lib. Stock, Paris, 1931 ș.a. Blaga se referă la concepția lui Jung, îndeosebi, în I 3; 14—28 I, dar și în *Aspecte antropologice*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1976, pp. 167—177, unde, deși mai vehement, mi se pare chiar mai puțin convingător.

umplute de conținuturile concrete ale vieții psihice prezente și trecute. O astfel de viziune, unitară, ar fi mai lesne utilizabilă în studiul fenomenelor culturale, desigur completată cu luarea în considerare a rolului celorlalți factori determinanți ai culturii (conștiința, factorii socio-economici etc.). Așa cum este înfățișată în *Trilogia culturii*, teoria lui Blaga asupra inconștientului colectiv nu este doar coerentă, ci chiar de o profundă modernitate : inconștientul este înzestrat cu structuri, ceea ce-l apropie de un Lévi-Strauss sau un Lacan — „inconștientul este structurat ca limbaj" spune acesta din urmă. Ea este însă parțială : cadrele nu pot rămîne goale (și nici nu rămîn !), categoriile nu pot fi aplicate în gol, ci unor structuri și conținuturi pozitive, indiferent de proveniența acestora. Teoria arhetipurilor ar putea fi un prim pas în completarea acestor lacune explicative. Într-o cercetare asupra mitologiilor, de pildă, teoria arhetipurilor este în măsură să releve componentele simbolice ultime — mitemele — respectivei mitologii, să le integreze în structuri și scenarii mitice, în vreme ce studiul prin mijlocirea teoriei categoriilor inconștiente va încerca să explice de ce anume, în respectiva cultură, elementele mitice capătă o anumită configurație, sînt dispuse conform unui anumit scenariu și nu altuia, au un anumit „stil". Desigur, sugestii importante pot fi primite și din partea hermeneuticii de tip eliadian care, ca orice hermeneutică, este o disciplină a sensurilor faptelor de cultură. Revelatorii, în acest sens, sînt descifrările pe care Blaga le întreprinde, de-a lungul *Trilogiei culturii*, asupra unor mitologii dintre cele mai variate : hindusă, greacă, germană, chineză etc. Toate aceste mitologii au — fiecare în parte — o anumită configurație de ansamblu, anumite caracteristici formale, cu alte cuvinte, un anumit *stil*, în sensul de maximă extensiune pe care îl dă Blaga termenului. Or, acest stil este explicat de filosoful român prin modul de funcționare al categoriilor stilistice abisale, adică al *matricii stilistice*. Dincolo de unele obiecții de amănunt — peste care se poate trece, analizele mi se par convingătoare și, de aceea, o observație ca aceasta care urmează trebuie privită cu surprindere : „Dar dacă între « matricea stilistică » generativă și « structura » sau « plăsmuirea » generată există o echivalență esențială, putem face abstracție sau să punem între paranteze ipoteza matricii stilistice *inconștiente* și să lecturăm pozitiv textul lui Blaga numai prin lectura pe care el o face *în* structurile culturale constituite"[6]. A renunța însă la „ipoteza matricii stilistice" nu înseamnă altceva decît a renunța la întreaga filosofie a culturii elaborată de Blaga, întrucît, în absența acestei „ipoteze", în mod firesc, ar trebui să dispară întreg eșafodajul teoretico-aplicativ blagian, inclusiv „lectura pe care o face el *în* structurile constituite". Nu se poate susține că filosofia culturii a lui Lucian Blaga este complet lipsită de fisuri dar, mi se pare evident, concluziile și încercările sale aplicative nu pot rămîne în picioare dacă renunțăm la conceptul pivot al întregii construcții teoretice. Nu mă îndoiesc că este posibilă preluarea acestor „lecturi pozitive" (deși e de preferat, în acest caz, o re-lectură prin prisma propriei teorii) în cadrul altui sistem teoretico-interpretativ, cu minima condiție ca acesta să existe. Or, nu mi se pare că, în filosofia culturii, ar fi sunat ceasul descoperirii acestui nou temei, dacă exceptăm contribuțiile lui Claude Lévi-Strauss — acelea, însă, în notă decis antropologică — care, „dacă ar cunoaște teoria «matricii stilistice », ar recunoaște în Lucian Blaga, fără îndoială, un spirit înrudit"

[6] Tudor Cătineanu, *Postfață* la Lucian Blaga — *Ființa istorică*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p. 271.

[6 : 271]. În plan propriu-zis filosofic, însă, singura încercare teoretică de aceeași amploare rămîne aceea a lui Cassirer din *Philosophie der symbolischen Formen* [7], care datează, și ea, de mai bine de cincizeci de ani. Mi se pare neîndoios că explicarea omului ca ființă culturală/simbolică (ființînd *în* și *pentru* cultură) este dificil de susținut prin evitarea cadrelor teoretice formulate în *Trilogia culturii* și *Filosofia formelor simbolice*. O filosofie a culturii în curs de constituire va datora — volens nolens — enorm celor două concepții amintite, cum nu va putea renunța nepedepsită la o lectură serioasă a achizițiilor antropologiei structurale, psihanalizei sau hermeneuticii de tip Dumézil-Eliade. O astfel de filosofie contemporană a culturii poate fi concepută, fie superior eclectică, sintetică, fie — kantian — în spiritul unei generale „critici a rațiunii simbolice". Indiferent de punctul de vedere adoptat, contribuția lui Lucian Blaga își semnalează pe deplin actualitatea și resursele.

[7] Comun este ambilor gînditori, în primul rînd, punctul de plecare în Kant. Dacă Blaga consideră necesar să lărgească înțelesul teoriei cunoașterii kantiene prin elaborarea categoriilor inconștientului, E. Cassirer procedează la lărgirea simbolismului natural, ca funcție elementară a conștiinței, în direcția unui inventar general al produselor cultural-simbolice, «artificiale», născute din funcționarea specializată și aplicată a simbolismului natural. Ceea ce la Kant era „un fel de epistemologie genetică și generică", iar la Blaga noologie abisală, este la Cassirer „un fel de epistemologie culturală" (apropierea Kant-Cassirer aparține lui Gabriel Liiceanu (*Încercare în politropia omului și a culturii*, București, 1980, pp. 116—130). Caracteristic ambilor gînditori este, deci, sentimentul necesității extinderii criticii kantiene dincolo de planul epistemologic. Un Heidegger și, pe urmele sale, un Constantin Noica sînt de părere că perspectiva din *Critica rațiunii pure* nu este epistemologică, ci metafizică, dar acesta ar fi deja un alt posibil subiect de meditație.

SENSURI ȘI DIMENSIUNI ALE ATEISMULUI

C. CUCIUC

Educarea ateistă a maselor populare este o preocupare de mare răspundere în ansamblul activității de făurire a societății socialiste și comuniste. În acest spirit, la Congresul al XIII-lea al Partidului Comunist Român, tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului, preciza că și în viitor „trebuie să luăm atitudine hotărîtă împotriva diferitelor manifestări mistice și obscurantiste, care împiedică înțelegerea raporturilor reale dintre om și natură, a legilor care guvernează universul, a cerințelor obiective ale dezvoltării sociale — și care constituie o frînă în lupta omului pentru făurirea conștientă a propriului său destin" [1].

Ideile materialiste și ateiste au fost împărtășite și în trecut de numeroși oameni de știință și cultură, luptători pentru progresul social, reprezentanți ai clasei muncitoare, ai Partidului Comunist Român. Dar, atît timp cît religia avea un rol însemnat în sistemul educativ, biserica era considerată păstrătoarea moralei și tradiției, iar credința era sprijinită de stat și de numeroase grupări politice, un număr mare dintre cei instruiți în școlile timpului aveau idei și convingeri fideiste, frecventau lăcașurile de cult, participau la ceremonii religioase. Eliberarea țării a reprezentat o cotitură fundamentală în procesul obiectiv de eroziune a stării de religiozitate și de formare a unei societăți noi, cu o ideologie științifică, revoluționară.

Încă din primii ani după eliberare a fost desfășurat un amplu proces de educare a maselor populare în spiritul valorilor științei și culturii, de afirmare a concepției materialist-dialectice.

În același timp s-a realizat cu succes procesul de laicizare a suprastructurii. Democratizarea aparatului de stat, elaborarea unei constituții democratice, reforma învățămîntului, crearea unui nou cadru legislativ pentru regimul general al cultelor, au reprezentat pași hotărîtori și în direcția formării noii conștiințe sociale. Spre deosebire de vechea legislație care recunoștea dreptul fiecăruia de a împărtăși orice credință, noile legi menționează că „oricine este liber să împărtășească sau nu o credință religioasă". Este astfel recunoscut oficial statutul de ateu, dreptul de *a nu adera* la nici o credință religioasă.

Un rol de seamă în formarea conștiinței socialiste a avut în tot acest timp activitatea de educare a oamenilor muncii, a noilor generații, care astăzi se află în plină afirmare, în spiritul ideilor științifice, a concepției materialiste. Prin sistemul de învățămînt, prin activitatea cultural-educativă, prin înmulțirea mijloacelor de informare și comunicare, dimensiunile și intensitatea fenomenului religios s-au restrîns permanent.

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1984, p. 59—60.

Din această perspectivă putem constata o serie de tendințe pe de o parte ale stării de religiozitate, pe de altă parte ale stării de ateism, manifestate în țara noastră în ultimele patru decenii. Se impune atenției mai întîi o tendință caracteristică pentru întreaga epocă modernă, aceea de *eroziune a religiozității*, de ,,uitare'' a problemelor religiei [2]. În România de după eliberare acest proces are însă cîteva particularități. Ritmul eroziunii religiei este mult mai rapid în condițiile socialismului și se manifestă ca un proces ireversibil. Dacă în cazul altor orînduiri, declinul unei forme concrete de religiozitate a deschis drumul formării și afirmării altor religii, în socialism eroziunea nu este a unei anumite religii, ci a religiei în general. Baza economică, structura socială a societății socialiste nu mai generează cu necesitate religia *ca fenomen social*. Caracteristic pentru socialism este și faptul că activitatea de educare ateistă și formare a concepției științifice, materialist-dialectice, este organizată și se desfășoară la nivelul întregii societăți, face parte din politica de edificare a noii orînduiri.

Pe măsura succeselor obținute în făurirea societății socialiste, ponderea religiozității a scăzut, numărul nereligioșilor a devenit preponderent. Totodată, în condiții specifice, de la o etapă istorică la alta, conținutul și dimensiunile ateismului s-au transformat și îmbogățit. În sensul cel mai general, în aparență cel mai sărac, dacă religia afirmă existența lui Dumnezeu, ateismul o neagă. Dar chiar și la acest nivel pot fi observate unele variante ale ateismului. G. Girardi, spre exemplu, deosebea ateismul *obiectiv*, care neagă categoric existența lui Dumnezeu, de ateismul *agnostic* care consideră că problema existenței lui Dumnezeu nu poate fi rezolvată. După unele teorii moderne, o frază în care este menționat Dumnezeu scapă inteligenței. Ateismul semantic declară problema existenței lui Dumnezeu ca fiind lipsită de sens.

Dar ateismul nu se poate întemeia ca mod de gîndire pe simpla contestare a existenței divinității. Unii spiritualiști s-au și grăbit să considere ateismul un gen de metafizică negativă a fideismului, legată organic de religie, care s-ar dovedi chiar util pentru perfecționarea teologiei. Ca mod de gîndire, însă, ateismul s-a format și s-a dezvoltat prin ceea ce a elaborat și construit dincolo de simpla negație, în această perspectivă impunîndu-se mai ales ca *o componentă a filosofiei materialiste*. Sensul logico-lingvistic este abia începutul investigației. ,,Învelișul etimologic, de o atît de agreabilă limpezime, reprezintă doar *pneuma* unor straturi de semnificații mult mai profunde, mai zbuciumate și mai dificile de abordat'' [3]. Aceste straturi de semnificații s-au adunat sub sensul abstract prin îmbogățirea treptată a opoziției dintre religie, biserică, credințele magice și mistice, pe de o parte, și ateism, gîndirea laică, profană, indiferentismul religios, pe de altă parte. ,,Istoria ateismului reprezintă un proces unitar, în cadrul căruia fiecare etapă a însemnat un pas înainte spre saltul calitativ, devenit posibil numai odată cu apariția marxismului...'' [4].

Pînă la marxism, afirmarea sau negarea existenței lui Dumnezeu, opoziția ateism-teism, era cercetată mai ales ca o *problemă situată în sfera conștiinței*, iar conștiința în afara dependenței sale de baza materială, de relațiile de producție. În același spirit, unele studii mai vechi sau mai

[2] Petru Berar, *Tineretul și religia*, București, Edit. politică, 1974, p. 10.

[3] Petru Berar, *Umanism și ateism*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1980, p. 245.

[4] Aurelian Tache, *Ateismul și evoluția sa istorică*, în vol. *Știință, religie, societate*, București, Edit. politică, 1971, p. 54.

noi asupra religiozității și ateismului consideră sentimentele religioase sau nereligioase o realitate genetică, înnăscută ființei umane, corelate cu starea de ignoranță și frică în contact cu unele forțe ale naturii. Ateismul ar fi, după părerea lui Henri Arvon, o ieșire din starea anterioară de religiozitate, o revoltă prin care este contestată existența lui Dumnezeu. Această revoltă poate fi spontană în cazul unor categorii populare cu mai puțină cultură, poate nega existența lui Dumnezeu atunci cînd acesta devine un obstacol în calea afirmării omului, sau Dumnezeu este învinovățit de suferințele și răul care există pe pămînt [5]. Într-o asemenea imagine, credința ar exista primordial atît în ființa umană, precum și în conștiința socială, ateismul fiind o revoltă, o negare a acestei situații.

Perspectivele care consideră religia sau ateismul un dat preexistent în conștiința umană continuă într-un alt mod unilateralitatea ateismului iluminist, criticată încă din secolul trecut. Numai că frica și ignoranța, cauzele gnoseologice ale religiei, au fost transferate din istoricitatea procesului de cunoaștere în însăși natura omului.

Spre deosebire de variantele anterioare de ateism — raționaliste, antropologice, materialist-vulgare — materialismul dialectic și istoric a arătat *condiționarea socială* a formării și dezvoltării religiei și ateismului. Afirmarea sau negarea existenței lui Dumnezeu, a zeilor, a oricăror forțe supranaturale exprimă într-o formă specifică condițiile social-istorice concrete ale diferitelor epoci istorice, atitudinea grupurilor și păturilor caracteristice fiecărei societăți. Poziția acestor grupuri și clase în ansamblul structurii sociale, interesele și funcțiile lor în viața economică, în cucerirea și realizarea puterii politice, au generat de-a lungul timpului și o mare varietate de forme ale religiei și ateismului. Ateismul este de obicei o formă de protest, de „revoltă" pe planul ideilor a păturilor și grupurilor progresiste, în ascensiune istorică, exprimată ca negare a lui Dumnezeu, dar îndreptată, în fond, împotriva unor anumite condiții sociale. Existența claselor sociale a făcut ca ateismul nu numai să îmbrace un caracter de clasă, dar pe această bază să se și particularizeze; să nu se opună religiei în general, să nu-l nege pe Dumnezeu în toate dimensiunile și accepțiunile sale, ci să-l conteste doar pe acel Dumnezeu, cu acele trăsături care sînt folosite pentru consolidarea inegalității și apărarea privilegiilor claselor dominante. În perioadele de ruptură, de criză, de prefaceri revoluționare, un ateism defetist și retrograd promovează și anumite grupuri sociale în declin, pe cale de a fi scoase din scena istoriei (aristocrația, nobilimea). Ele își exprimă astfel resemnarea și chiar protestul față de situația lor socială, de sfîrșitul lor apropiat și inevitabil. Fiind o formă de manifestare a unor grupuri diverse și eterogene, argumentat mai ales de cărturari, filosofi, oameni de știință, în conținutul ateismului a fost asimilată o mare bogăție de idei, dar nu întotdeauna unitare și nu de puține ori contradictorii. În unele variante de ateism, negarea divinității are un rol minor, devine nesemnificativă. Sînt considerați uneori atei și cei care în locul divinității absolutizează un principiu explicativ sau axiologic (rațiunea, istoricitatea, puterea, natura, ansamblul relațiilor din Universul în permanentă transformare și niciodată cunoscut în întregime). Filosoful care neagă existența unui dumnezeu, dar admite o energie necunoscută, un impuls inițial, este ateu pentru cel care atribuie această energie unei persoane, dar e socotit teist de către cel care abandonează orice idee

[5] Henri Arvon, *L'Athéisme*, Paris, PUF, 1970, p. 5 și urm.

transcendentală [6]. Alte forme de ateism nu abandonează divinitatea dar o contopesc cu o natură misterioasă, oarbă, care depășește toate forțele umane. Jacques Maritain îi numea pseudo-atei pe „cei care cred că nu cred în Dumnezeu, dar care în realitate cred inconștient în el, pentru că dumnezeul căruia ei îi neagă existența nu este Dumnezeu ci un oarecare alt lucru". Chiar pentru teologi, imaginea divinității s-a modificat de-a lungul timpului, afirmarea sau negarea existenței sale avînd, în situații concrete, conținuturi diferite.

Dar, dincolo de contestarea sau recunoașterea teoretică a divinității, încă din antichitate credința și ateismul au avut un rol social, practic. Credința era socotită utilă și necesară de anumite clase pentru menținerea moralității, consolidarea statului, formarea unei concepții generale, pentru conservarea și răspîndirea unei anumite culturi, oferirea unui echilibru și a unei false speranțe pentru cei slabi, chiar pentru o oarecare ponderare și prudență în săvîrșirea fărădelegilor. De aceea, sfera ateismului a fost extinsă de la negarea existenței divinității la contestarea religiei în ansamblul său, a legăturii și dependenței omului față de divinitate, care cuprindea însă și sensul abstract al negării existenței lui Dumnezeu. Hegel scria : „Această raportare în genere, cunoașterea lui Dumnezeu și această inseparabilitate a conștiinței de acest conținut este ceea ce numim în general religie" [7]. Spre deosebire de teologie care susține că Dumnezeu ar trebui cunoscut obiectual, separat de conștiința subiectivă, „conceptul religiei absolute poate fi formulat în sensul că ceea ce importă nu este acest ce exterior, ci religia însăși, adică unitatea acestei reprezentări, pe care o numim Dumnezeu, cu subiectul" [8].

Înțelegerea ateismului ca opus religiei a lărgit sfera problemelor teoretice și practice cuprinse în conținutul acestuia, l-a orientat spre combaterea formelor practice de manifestare a credinței : cultul, instituțiile religioase, comunitățile și relațiile intercomunitare cu conținut religios. Religia, atît în ansamblul său precum și în diferitele sale forme de manifestare, are numeroase sensuri și definiții. „A vrea să definești religia înseamnă a intenționa să dai o semnificație foarte precisă unui termen făurit de noi înșine și pe care în mod normal îl folosim în sensurile cele mai vagi și mai nesigure" [9]. Dacă, în sens etimologic, ateismul însemna doar negarea existenței lui Dumnezeu, acum este negată și legătura omului cu divinitatea, criticată ideologia religioasă, arătată inutilitatea comportamentului religios, demascată minciuna, falsitatea, corupția și cupiditatea care se ascund uneori sub mantia instituțiilor și structurilor ierarhice ale diferitelor religii. În felul acesta, ateismul își diversifică preocupările, lărgindu-și problematica de la domeniul cunoașterii și al conștiinței spre existența socială. Ateismul s-a manifestat ca negare a bisericii oficiale, a statului teologic, a societății religioase, a modului scolastic de gîndire. În ascensiunea sa burghezia a promovat statul laic, spiritul pozitiv și pragmatic. În aceste condiții, Nietzsche constata că „Dumnezeu e mort". Exprimarea lui reprezenta revolta împotriva imaginii caricaturale, antropomorfice a lui Dumnezeu, propusă de biserică și care nu mai era acceptabilă pentru con-

[6] *La philosophie* (sous la direction d'André Noiray), Paris, Centre d'Etude et de promovation de la Lecture, 1969, p. 32.

[7] Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, București, Edit. Academiei RSR, 1969, p. 18.

[8] *Ibidem*, p. 425.

[9] Petru Berar, *Ce este religia? Dificultățile aparente și reale ale unei definiții*, în „*Revista de filosofie*", ianuarie-februarie 1984, p. 61.

știința modernă, dar și constatarea că, prin „moartea lui Dumnezeu", lumea s-a golit de valorile care o străjuiseră sute de ani. Prin acest „nihilism eroic", prin contestarea rațiunii divine și a valorilor sale „eterne", omul se descătușează, se plasează în existența sa „nudă". Odată cu Dumnezeu, existențialiștii aruncă toți „idolii moderni" (rațiunea, starea generică, organizarea, modelele si principiile). După părerea lor, omului îi scapă semnificația propriei existențe, este condamnat să înfrunte neantul.

Ateismului existențialist, filosofia marxistă îi opune un ateism pozitiv, constructiv și mai ales practic. Dacă Hegel a transformat teologia raționalistă protestantă în filosofie [10], marxismul a transformat filosofia clasică germană în filosofie materialist-dialectică și istorică. Negarea existenței lui Dumnezeu, critica religiei, spulberarea credinței în forțele supranaturale care ar călăuzi destinul omului — realizări fundamentale ale gîndirii ateiste — l-au determinat pe om să-și ia destinul în propriile sale mîini. Niciodată înaintea ateismului actual, constata Jean Lacroix, n-a fost atît de clară situația omului, el își acceptă și își asumă întreaga sa umanitate, nu ca o construcție abstractă, ci ca o reflectare directă asupra situației sale concrete [11].

Pentru realizarea practică a ateismului marxist nu era suficientă, însă, doar adeziunea spirituală la noile idei. Trebuiau transformate condițiile sociale, relațiile materiale de producție care determină religia și ateismul. Eliberarea deplină a omului de iluzia supranaturalului cuprinde și revoluționarea modului de producție. Omul își făurește liber propriul destin numai dacă divinitatea n-a fost înlocuită prin alte forțe pămîntești, uneori mult mai necruțătoare decît însuși Dumnezeu. Natura conflictuală a ateismului, opus teismului, este dezvoltată în socialism prin activitatea pozitivă de făurire a societății fără religie. Ateismul marxist este un ateism creator, care dezvoltă ateismul dincolo de critica religiei și explicarea obiectivă a realității. Acest ateism pozitiv este un umanism ateu care nu sărăcește viața sufletească a omului ci îi deschide posibilitatea afirmării sale depline [12].

Chiar și după eliberare, cît timp în structura societății noastre au existat forțe sociale interesate în menținerea ideilor mistice și obscurantiste, promovarea ateismului a avut un caracter limitat și abstract. Negarea existenței lui Dumnezeu și critica religiei se întemeiau pe descoperirile indubitabile ale științei, mai ales ale științelor naturii. Această perspectivă a îngustat în acea perioadă sfera și dimensiunile ateismului marxist. „Printr-un proces de reificare ideologică — scria Petru Berar — ateismul marxist a fost transformat într-o problemă de *credință*, cu tot ceea ce decurge din acest nou statut teoretic neprevăzut de către Marx, iar adeptul acestui ateism dogmatizat a devenit un alter-ego al teologului, *pentru care întreaga lume profană devine problemă religioasă (sau de ateism)*" [13]. Manualele de „ateism științific" au mutat accentul de la universul umanist al ateismului marxist la argumentarea științifică materialistă a inconsistenței dogmelor religiei, preocupare utilă dar incompletă pentru orizontul teoretic și practic al făuririi noii societăți.

[10] E. Marius, H. H. Schrey, P. H. Simon, C. Marcel, P. Bonnard, *L'Athéisme contemporain*, Geneve, Editions Labor et fide, f.a., p. 11.

[11] Jean Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne*, Casterman-Tournai, 1959, p. 64.

[12] Simion Ghiță, *Filosofie și religie în orizontul culturii*, în „Revista de filosofie", martie-aprilie, 1983, p. 137.

[13] Petru Berar, *Umanism și ateism*, p. 147.

Opoziția dintre știință și religie, problemă fundamentală a ateismului, a căpătat în condițiile socialismului o calitate nouă, atît prin dimensiunile sale precum și prin rolul științei în practica făuririi noii societăți. Au fost aduse argumente hotărîtoare în sprijinul unor idei și principii de bază ale concepției materialist-dialectice : materialitatea lumii, inexistența lui Dumnezeu, dezvoltarea întregii realități după legi obiective, cognoscibilitatea, dezvoltarea neîntreruptă a procesului cunoașterii, determinarea conștiinței de către existența socială ș.a. Dezvoltarea fără precedent a științei, culturalizarea maselor populare, reprezintă un suport permanent pentru consolidarea convingerilor ateiste. În condițiile actualei revoluții tehnico-științifice, capătă un rol hotărîtor valoarea practică a științei. Devenind o forță nemijlocită de producție, știința participă la subminarea religiei în aspectele sale cele mai profunde, prin realizarea unor condiții de viață mai bune, nu într-o lume iluzorie, ci aici, pe pămînt.

Dovedirea falsității dogmelor religiei, a inexistenței lui Dumnezeu, prin argumente științifice, nu înlătură însă în întregime suportul gnoseologic al credinței. Nu toți credincioșii sînt astăzi ignoranți, printre ei se numără artiști, savanți, luptători pentru progresul social, politicieni. Unii oameni de cultură, observînd limitele ateismului scientist sau dogmatizarea ateismului, reducerea lui la cîteva lozinci imperioase, au părăsit pozițiile oricărei forme de ateism, s-au îndreptat spre religii raționaliste sau primare. Specializarea îngustă, fărîmițarea și dezvoltarea inegală a științelor contemporane, chiar unele mari descoperiri care au dărîmat imaginea metafizică a lumii, generează în anumite condiții incertitudini propice afirmării unor idei fideiste. Ateismul nu se rezumă la dovedirea științifică a inexistenței lui Dumnezeu pentru că religia nu este doar o reflectare denaturată, falsă, fantastică și iluzorie a realității, ci un sistem ideologic, o construcție spirituală, o concepție generală referitoare la originea Universului și a omului, la presupusa guvernare a întregii existențe prin forțe supranaturale, imposibilitatea înțelegerii voinței divine. „De aceea este necesar ca ateismul, valorificînd valențele gnoseologice și ontologice ale științei, să se plaseze de la început într-un orizont filosofic care să depășească simpla reflectare a lumii obiective în conștiință și să integreze într-o concepție unitară atîta lumea obiectivă cît și aspirațiile sociale, morale și estetice ale omului" [14]. Socialismul are o bază ideologică unitară, ateismul fiind o latură a filosofiei materialist-dialectice și istorice, care depășește pluralitatea ideologică, avînd în vedere religia în totalitatea sa, în oricare formă concretă de manifestare, mobilizînd în mod propriu și specific toate formele conștiinței sociale, dincolo de unilateralitatea cunoașterii științifice și de orizonturile variate ale diversității filosofiilor. Dar religia nu este cantonată în sfera celor mai generale noțiuni și principii, a categoriilor filosofice, ea cuprinde toate dimensiunile spiritualității omenești și, în măsura în care se adresează nu numai inteligenței ci și sensibilității, voinței, ateismul cuprinde de asemenea forme estetice, morale, juridice, politice și chiar religioase.

În socialism, opoziția dialectică ateism-teism este desăvîrșită prin formarea unei personalități umane fără convingeri religioase. Spiritul negativist de contestare și refuz al vechiului ateism pătrunde în viitor prin caracterul constructiv de făurire a noii societăți. Ateismul dogmatic, generat pe suportul urii înverșunate împotriva răului religios care pîn-

[14] Simion Ghiță, loc. cit., p. 134.

deşte din umbră, a fost înlocuit cu intenţia optimistă de a desăvîrşi condiţia umană şi cu acele graniţe ultime, unde s-a reificat religia, noul umanism răspunzînd mai temeinic şi mai convingător acelor probleme care veacuri de-a rîndul au rămas în patrimoniul, aproape exclusiv, al religiei.

Făurirea omului nou este însă mai ales o problemă practică, polemica ateism-teism transferîndu-se în sfera creării noilor valori materiale şi spirituale. „Frontul ateist se extinde, deci, dincolo de sistemul vieţii spirituale; el funcţionează în primul rînd în perimetrul vieţii materiale, prin perfecţionarea necontenită a condiţiilor de existenţă" [15]. Dimensiunea practică îmbogăţeşte toate aspectele ateismului. Chiar polemica ştiinţă-religie îşi găseşte rezolvarea, practica fiind criteriul adevărului.

Ateismul actual se concretizează în activitatea multilaterală de făurire a omului nou, a societăţii fără religie. Numeroasa categorie a celor nereligioşi cuprinde, astăzi, în primul rînd, populaţia educată după eliberarea ţării, în spiritul concepţiei ştiinţifice, materialist-dialectice, şi care n-au fost religioşi niciodată, iar prin natura muncii lor, unii dintre ei nici n-au intrat în contact cu aceste probleme. În perspectiva făuririi societăţii socialiste şi comuniste categoria celor nereligioşi se extinde şi se consolidează, pe baza noilor realităţi sociale şi a concepţiei ştiinţifice, revoluţionare, despre lume şi om.

[15] Florin Georgescu, *Societate şi religie*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1982, p. 318.

În obiectiv :

ESTETICA

BUCUREȘTI, EDIT. ACADEMIEI R. S. ROMÂNIA
1983, 583 p.

Colegiul de redacție :

Gheorghe Achiței, Marcel Breazu (coord.), Lucian Dragomirescu (secretar științific), Ion Ianoși (coord.), Victor Ernest Maşek, Dumitru Matei, Ion Pascadi, Cezar Radu, Grigore Smeu (coord.), Gheorghe Stroia, Ion Toboșaru (coord.).

ESTETICA

EMIL MOROIANU

Apărută în condiții grafice deosebite, înscrisă ca sarcină prioritară a Institutului de filosofie, sub egida Academiei de Științe Sociale și Politice, lucrarea *Estetica* se vădește o prezență semnificativă în peisajul nostru cultural, sintetizînd atît unele direcții de căutare și evaluare ale fenomenului estetic în dezvoltarea sa actuală, cît și un anume nivel al cercetării filosofice și particulare în plan autohton, însiși coordonatorii lucrării ținînd să precizeze calitatea de „sinteză românească". Elaborarea unei asemenea lucrări — am zice monumentală prin multitudinea problemelor ce s-a urmărit a fi cel puțin conștientizate unui foarte larg cerc de cititori, prin diversitatea unor resemnificări propuse esteticului mai ales pentru actuala etapă în care ne aflăm, prin bogăția punctelor de vedere exprimate, reflectînd originalitatea și creativitatea unui important sector al meditației filosofice și estetice, ca și prin multe alte încă aspecte propuse de autori și spre o dezbatere ulterioară — se constituie, cert, ca o fecundă contribuție științifică, ideologică, metodologică și pedagogică în dezvoltarea esteticii ca ramură a filosofiei, dar și a esteticilor particulare. Nu mai puțin, o asemenea apariție ține să răspundă și unei anume așteptări a publicului cititor — mult mai larg decît l-ar putea indica insuficientul tiraj — a unei lucrări de un nivel teoretico-informativ cultural, de o valoare orientativă clară în ceea ce privește și educația estetică a maselor.

Numeroase apariții la noi în ultimii douăzeci de ani, lucrări originale sau traduceri, au potențat efortul coautorilor în a oferi o închegată și bine rotunjită cercetare care „să poarte amprenta unei concepții *românești*". Efort deloc ușor, în condițiile în care interesul cititorilor cercetează exigent literatura de gen, augmentată această exigență de prezența neostenită în conștiința culturală a neegalatelor estetici și filosofii ale artei și frumosului estetic, mai larg cultural, ale lui L. Blaga, G. Călinescu, T. Vianu. Prezența unor lucrări de referință din literatura țărilor socialiste — traducerile din esteticienii polonezi și sovietici —, și mai cu seamă opera estetică a lui G. Lukàcs nu a ușurat formularea unui punct de vedere românesc — mai ales într-o expresie concentrată — asupra problematicii extrem de întinse, asupra chiar a unor modalități de expunere și demonstrare, argumentare și persuasiune filosofică a colectivului de autori și coordonatori, personalități cu puncte de vedere, firesc, particulare asupra mai ales a tendințelor ce se manifestă, uneori chiar contradictoriu, și în cîmpul esteticului.

Sigur, o aplecare de tradiție, și specifică în genere culturii noastre, spre corelarea, mai mult sau mai puțin vizibilă, a naționalului, socialului, politicului cu esteticul și teoreticul a constituit — în cazul lucrării de față — unul din punctele metodologiei conceperii și finalizării unei asemenea dificile întreprinderi. Este și ceea ce oferă, în ultimă instanță, credibilitate teoretică întregii lucrări, echilibru al tratării și șanse reale de afirmare mai deplină cercetării estetice atît în practica socială prezentă, dar vizînd și aspectele de prospectare-proiectare ale fenomenului artistic, mai ales privind o deschidere, o expectanță mai largă a cotidianului spre estetic. (În acest sens, capitole închinate receptării artistice, artei în societatea contemporană,

R.S.T.-ului și implicațiilor sale în artă, expansiunii contemporane a esteticului s-ar fi cerut, poate, mai larg discutate în presa literar-artistică și culturală centrală, și n-ar fi fost, credem, lipsită de interes o dezbatere, într-o formă sau alta, largă chiar cu concursul unor mijloace (mass-media).

O interesantă particularitate a acestei lucrări este aceea de a nu se fi dorit un tratat. Atît prin titlul volumului, cît și prin însuși modul de deschidere al problematicilor propuse, prin atenta și echilibrata, uneori chiar prudenta expunere, autorii au ținut să se distanțeze de înțelesul clasic de „tratat", care, dincolo de incontestabile avantaje mai ales pedagogice, evidențiază anumite neîmpliniri, prin forțarea unor clasificări și raportări, prin uneori nefericite și totodată imperative calificări, prin tranșante poziții, logic poate previzibile, dar nu de puține ori viața obiectului supus tratării (în cazul de față practica artistică și dialectica intern-extern, previzibil-imprevizibil a esteticului) dînd sau cerînd, ori motivînd alte soluții.

În cazul tratării *Esteticii*, prudența devine chiar virtuoasă prin sublinierea tocmai a vitalității — sub multiple considerații — a esteticului, cititorului (interesat mai larg sau mai direct în aprofundarea manifestărilor, devenirii și modului practic de operare a esteticului asupra socialului, ca și invers) deschizîndu-i-se, astfel, mai mult sau mai puțin egale perspective asupra restructurărilor și resemnificărilor artelor *în* și *din* perspectiva socialului. Metodologic, o astfel de expunere este motivată și de prea desele insuccese ale absolutizărilor unui punct sau altul de vedere, ale grabei ce s-a manifestat, mai ales într-o anume perioadă, în expulzarea din cîmpul artei și al esteticului a unor aspecte de autonomie valorică, cu consecințe chiar asupra unor noi categorii estetice cu virtuale funcționalități sociale, dar care astfel tratate, schematizate, șablonizate și silite la a șabloniza, au suferit în însăși substanța lor teoretică și practică. Tocmai un asemenea eșec la un moment dat impune tratarea nuanțată acum și aici a categoriei de *realism* în artă, prin decelarea atentă a semnificațiilor în contemporaneitate, în context istoric concret, în raport cu specifice exigențe ce revin artisticului, valorificînd — iar practica artisticului urmînd să valideze sau nu — discuții mai largi în acest sens purtate în literatura de specialitate. Înțelegerea astfel manifestată față de diversele unghiuri de atac ale statutului esteticii — în raport de timpul istoric, de evoluția însăși a esteticii ca meditație filosofică aparte, de preeminența unei accepții sau alta a frumosului ca pivot al unui anume sistem categorial sau altul, dezvoltarea și consacrarea (dovedită însă a fi doar momentan-istorică) a unei anumite metode (într-un evantai atît de larg oferindu-se istoric, mai „filosofic" sau mai „tehnice") și nu în ultimul rînd ideologia generală a unei epoci culturale — detectarea atentă a presiunilor „exclusiv « artistică » sau „excesiv (unilateral) « științifică »" salvează discursul general asupra naturii esteticului, „dialectica și istorismul", pe de o parte, „oferind marxismului șansa de a se transforma și într-o estetică", iar pe de altă parte, dovedind (dincolo de aventurile ei istorice, de dezmînțiri șocante și întoarceri spectaculoase spre matricea ei generativă-filosofia) că ea, estetica, „în înțelesul propriu al termenului", rămîne continuu „o filosofie (știință generală, teorie globală sau cu propensiuni totalizatoare) asupra artei și/sau frumosului". Intrinsecă unei viziuni umaniste asupra artei ca *un fel de* practică social-istorică, închizînd și deschizînd totodată discuția asupra esteticii și esteticului, asupra frumosului și artisticului, concluzia promovată de întreaga lucrare pare să se fixeze și într-o astfel de apreciere : „Dealtminteri, în absența unor virtuți filosofice proprii, nici nu s-ar putea întrevedea un viitor relativ de-sine-stătător al esteticii. Destinul ei rămîne strîns legat de viziunile coerente asupra omului și valorilor făurite de acesta în practica sa istorică". Citîm însă această concluzie (nu singura importantă în substanțiala lucrare) pentru o valoare explicativ-metodologică, euristică mult mai largă decît sfera tematicii aici circumscrise.

Virtutea filosofică largă a analizei esteticului, surprinderea unei dialectici specifice operei de artă cu tot ce ține de contextul ivirii, afirmării și rezonării ei în social, trimițînd și chemînd alte chemări și înțelesuri filosofice și dialectice, funcționalitatea complexă a esteticului într-un context național-istoric, modul oarecum particular de înțelegere a acestui domeniu existențial în cultura românească, pe de o parte, anterior afirmării depline a marxismului, pe de altă parte, concomitent cu acesta este atent analizată în cercetarea contribuțiilor românești la dezvoltarea esteticii, aici anunțîndu-se și o nouă structură conceptuală la analiza modalității particulare a ființării esteticului în cultura noastră : „*seducția estetică a existenței*, dar o seducție înțeleasă și trăită nu la modul pitorescului superficial și efemer, ci ca o gravă plenitudine umană în fața a ceea ce viața are însăși mai durabil și mai pur", precum și „*inventivitatea estetică a motivelor*", cerută și susținînd totodată „consensuri *funcționale*, intim legate de cerințele reale ale vieții poporului". (Dezvoltarea în substanță a acestor structuri categoriale se vor fi realizat într-o apariție ulterioară *Esteticii*, și anume Grigore Smeu, *Sensibilitatea estetică românească*, București, Edit. Academiei, 1984). Într-o calmă sinteză, discuția îndelungată asupra polemicii Gherea-Maiorescu este ridicată din zonele mai mult sau mai puțin subiective, pătimașe, excesiv puse uneori în perspectiva unor confruntări de clasă, și așezată acum în zarea unei firești și necesare dialectici cerută de însăși evoluția structurilor culturii noastre naționale, între ceea ce s-ar putea traduce ca fiind autonom-eteronom în artă, disocierea specificității și esteticului completîndu-se cu „reintegrarea într-un circuit axiologic mai larg și mai complex". Caz parti-

cular, sinteza operată pledează astfel pentru o înțelegere mai largă și mai nuanțată, pentru sporirea gradului de științificitate în aprecierea critică a întregii culturi românești anterioare.

Dar lucrarea evidențiază și dialectica mai subtilă a modurilor de manifestare a esteticului în realitate, a intersectării și corelării obiectivului cu subiectivul, a determinantelor externe cu logica internă a artisticului atît în manifestarea sa socială propriu-zisă, cît și în ceea ce s-ar considera ca ținînd de intimitatea structurii artistice și exteriorizarea acesteia prin limbaj. Etajîndu-se pe diverse niveluri și moduri de impunere a limbajului, de la condițiile subiective ale „trăirii" esteticului și pînă la structuri formale de varii tehnici de codificare a atitudinii estetice în diversele arte, preumblarea în registrele atît de binevoitoare ale unui imens imperiu al esteticii, numărînd numai aici o sufocantă bibliografie a cercetării, expunerea volumului inversează — și aici iar reflectîndu-se o dificultate metodologică între asigurarea instrumentelor generale ale cercetării și imediatul și impulsiva prezență a limbajului specific unui domeniu al manifestării artisticului — demersul, debutînd prin analiza considerațiilor asupra limbajului categorial. Avansînd, *ex abrupto*, că „termenii cei mai specifici (categoriile estetice) se redefinesc de fiecare dată într-un context larg filosofic", lucrarea semnalează dificultatea, aici în prim-plan, unei tratări tradiționale a sistemului categoriilor estetice, dificultate mai puțin observată, pare-se, în unele dezbateri și aprecieri, de altfel pozitive, la adresa *Esteticii* imediat după apariție și care au avut loc în presa centrală de specialitate. Între o tratare tradițional-filosofică, analiza micro-monografică a unor categorii estetice? și care ar fi acelea? (ținînd seama că plasarea într-un anume sistem categorial exclude implicit luarea în considerație a unui alt tip, cu alte reguli interne de ierarhizare). O dezbatere strictă din punctul de vedere al practicii artistice imediate? Ar fi condus, cu voie sau fără voie, la un anume prezenteism, ceea ce ar fi semnificat cel puțin un evaziesec (cît de perisabil astfel *Sistemul categoriilor estetice* a lui I. Borev, 1963). Din perspectiva primei posibile direcții de explicitare, rămîne inegalabilă *Estetica* lui Vianu, urmată, în ultimii ani, de lucrări originale și traduceri, axate pe o categorie sau alta a esteticului (la noi, mai ales *sublimul* — de I. Ianoși și *tragicul* — de G. Liiceanu etc.). S-a optat, în *Estetica*, nu pentru o tratare didacticistă a categoriilor esteticii, ci mai spre profund, pentru o sesizare și o cercetare a corelațiilor între categorii, a modalităților în care acestea evoluează, prin diversificări de conținut, schimbări de pondere în sistem, redefiniri, succesive puneri în lumină a unor straturi ale conținutului lor, criterii și motivații ale unor categorisiri și recategorisiri, tot acest permanent joc al redefinirii, al reconsiderărilor contextuale apar ținînd și trebuind a fi „considerată în contextul unor sisteme socio-culturale, la intersecția cu diferite formații și activități extraartistice, ca o construcție finalizată și proces cu propria sa logică internă de organizare".

Prin sublinierea dialecticii național-universal, politic-ideologic-artistic, etic-estetic, senzorial-afectiv-rațional, spontan-deliberat, tradiție-inovație-invenție-experiment, conținut-formă în opera de artă, prin problemele particulare diferitelor domenii ale artisticului (literatura, arte plastice, arhitectura, muzica), lucrarea oferă un bogat set de idei, ipoteze, certificări ale unei direcții sau alta de revigorare a esteticului în lumea contemporană, proiecția largă a frumosului și artisticului asupra vieții. Ca permanență a mesajului larg al lucrării, ideea că *homo aestheticus* este un calificativ de esență al omului contemporan devine parte a unei reale strategii de educație culturală largă, democratică.

Dincolo de apetitul ce se deschide astfel cititorului spre probleme de profund interes ale esteticii contemporane, ale esteticii românești ca una din principalele componente dinamice ale culturii naționale, lucrarea se impune, alături de alte multe merite, și printr-o impresionantă *bibliografie*, vizînd estetica românească în secolul XX și relațiile ei, bibliografie cronologică și selectivă. Ceea ce echivalează cu un puternic instrument (auxiliar, socotit tradițional) al cercetării, desfășurînd o gamă complexă de indici spre certificarea și atestarea creativității originale, românești (cuprinzînd și autori români care și-au desfășurat activitatea în mod preponderent în țară, dar au publicat temporar sau ocazional peste hotare, autori originali din România care și-au desfășurat o bună parte sau întreaga activitate peste hotare, lucrări elaborate de esteticieni, literați, oameni de cultură provenind din sînul naționalităților conlocuitoare), dar și o expresie a interesului constant, prin traduceri de prim-rang, pentru realizările estetice în plan mondial. Impresionanta bibliografie, *selectivă*, cu un număr de 2525 de titluri, este în sine însăși o excelentă și deosebit de utilă lucrare, traducînd o migăloasă muncă de cercetare și selectare după valoroase criterii, în domeniul istoriei esteticii.

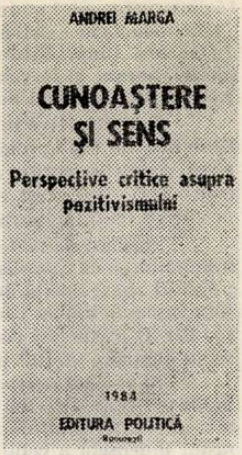
Prin modul de concepere și realizare, „menită să contribuie la înțelegerea complexelor procese ale fenomenelor artistice, ale frumosului în slujba ideilor avansate ale epocii noastre", cum ne încredințează coordonatorii, *Estetica* se prezintă cititorilor ca o lucrare de cumpănă în dezvoltarea culturii noastre socialiste, ca o lucrare de referință și de performanță totodată ținînd seama de multele și complexele probleme puse în discuție, de modul reușit de sintetizare, dar păstrînd particularități și originalități în tratare, respingînd uniformizarea, prin — mai ales — sugestiile conținute și deschiderile oferite unor noi investigații. Este foarte greu de crezut repetarea unei astfel de performanțe, rămînînd însă în așteptarea altora pe domenii. Este și ceea ce a hotărît acordarea Premiului Academiei R. S. România pe 1984 acestei lucrări.

În obiectiv:

ANDREI MARGA

CUNOAȘTERE ȘI SENS. PERSPECTIVE CRITICE ASUPRA POZITIVISMULUI

BUCUREȘTI, EDITURA POLITICĂ, 1984, 256 p.



Participă:

ALEXANDRU BOBOC
ION ROȘCA

FILOSOFIA ÎN EPOCA ANALIZEI LIMBAJULUI

ALEXANDRU BOBOC

1. Propunîndu-și „reconstrucția pozițiilor de referință în dezbaterea consacrată în filosofia contemporană sensului cunoștințelor", recenta carte a lui Andrei Marga oferă o perspectivă deosebit de interesantă și realmente instrumental-metodologică asupra marilor confruntări de idei din lumea de astăzi.

Problema aleasă ca punct de plecare (și întîlnire) a cercetării o constituie „reluarea cu amploare sporită a controverselor asupra relației dintre științele analitico-experimentale, științele social-politice și filosofice", ceea ce a condus la „critica conceptelor-cheie ale pozitivismului logic" și la afirmarea altor perspective metodologico-teoretice, a căror semnificație autorul își propune să o releve „din perspectiva materialismului istoric" (p. 7, 8). De unde și structura lucrării : Constituirea pozitivismului logic (aci : rolul deosebit al lui Wittgenstein) ; Ezitările și consacrarea pozitivismului logic (aci : programul pozitivismului logic și ideea „științei unitare" ; „aplicarea criteriului empirist al sensului în teoria științei") ; Delimitarea între sens și semnificație ; Reabilitarea pozitivistă a filosofiei ; Reacția fenomenologică (îndeosebi „fenomenologia lui Husserl" și „fenomenologia existențială" a lui Heidegger) ; Depășirea rațiunii instrumentale (aci : valorificarea elaborărilor „Școlii de la Frankfurt", îndeosebi Habermas ; studiul și critica „hermeneuticii filosofice" ; analiza „teoriei competenței comunicative" a lui Habermas) ; O concepție integrativă (aci : integrarea marxistă a unor rezultate și reconstrucția marxistă a problematicii sensului cunoștințelor).

Așa cum precizează autorul (p. 252), lucrarea „s-a concentrat deliberat asupra pozițiilor de referință cuprinse pe o gamă de la pozitivismul logic, care a promovat criterii restrictive în privința sensului cunoștințelor, la materialismul istoric, care leagă elucidarea sensului de delimitarea și cercetarea acțiunilor presupuse de reproducerea socio-umană a vieții". Căci se observă „o lărgire treptată a abordării sensului, care a trecut dincolo de cadrele epistemologiei, în cadrele teoriei limbajului, apoi ale teoriei acțiunii și, în cele din urmă, în cadrele unei teorii a societății" (p. 252).

În alți termeni, atît o lărgire a modalităților de abordare a sensului (în funcție de domeniile principale de ajungere la prezență a sensului) cît și a perspectivelor teoretico-filosofice de integrare și resemnificare a acestor modalități. De unde și nevoia unui studiu totodată istorico-filosofic și sistematic, așa cum subliniază autorul însuși : „Insistența asupra laturii istorice a desfășurării nu este legată în optica noastră de neglijarea importanței sistematice a problemelor. Din însăși reconstruirea acestei desfășurări rezultă multe concluzii cu caracter teoretic" (p. 252). În acest sens, cercetarea vrea „să depășească stadiul exegezei și să treacă la elaborarea sistematică", căutînd a evita „deopotrivă o exegeză care nu duce la concluzii teoretice și o încercare de elaborare sistematică ruptă de contextul filosofic contemporan" (p. 253).

2. Inedită sub multe aspecte ale modalităților de abordare și sistematizare, cartea lui Andrei Marga oferă mai întîi o bună introducere în filosofia contemporană, sub aspectul orien-

tărilor cu cea mai mare acțiune în lumea de astăzi — filosofia analitică, fenomenologia (inclusiv „fenomenologia existențială"), marxismul și dezvoltările hermeneuticii (Gadamer, Habermas). În același timp, autorul înscrie o pagină remarcabilă de participare la dezbaterile teoretice contemporane și la conturarea unui demers sistematico-constructiv pe terenul materialismului istoric, al dialecticii marxiste a cunoașterii și acționării.

Semnificative în acest sens apar dezvoltările în sfera teoriei sensului (cap. III), a teoriei filosofiei, de fapt proiectarea conceptului de filosofie funcțional în reacție față de mărginirea pozitivistă și scientism (cap. IV și VI mai ales), precum și a resemnificării conceptului de știință (cap. VII). Sub acest raport, întreaga desfășurare a argumentării este centrată pe conceptele de praxis, acțiune și raționalizare.

Pornind de la texte de bază din lucrările întemeietorilor marxismului, autorul pune în lumină ideea că „praxisul separat de teorie se dovedește caduc, iar o teorie care să nu slujească praxisul apare lipsită de sens"; atît problemele interacțiunii sociale cît și cele referitoare la condiția umană impun „o concepție nerestrictivă asupra praxisului și, implicit, asupra teoriei" (p. 17). O asemenea concepție „distinge diferitele tipuri de acțiuni presupuse de reproducerea socio-umană a vieții" și „menține vie nu numai unitatea, ci și diferența lor" (p. 18).

În această perspectivă devin inteligibile și ponderea „raționalizării", a „timpilor de raționalitate" și analiza limbajului, cu „cotitura lingvistică" atît de solicitată în demersul reducționist al pozitivismului analitic contemporan. Critica susținută a formelor principale de reducționism, îndeosebi a celui pozitivist, precum și proiectarea cuprinderii multilaterale, dialectice a praxisului, raționalității, cunoașterii științifice, sensului cunoștințelor ș.a. constituie de fapt finalitatea însăși a dezvoltărilor sub genericul „Cunoaștere și sens".

3. Incontestabil, prin modalitățile de realizare a actului critic în filosofie, prin afirmarea spiritului de discernămînt într-o abordare obiectivă, nuanțată a principalelor demersuri teoretice contemporane, precum și prin nivelul elevat al elaborării, *Cunoaștere și sens* se impune ca una dintre împlinirile cele mai semnificative ale cercetării noastre filosofice din ultimii ani. În principal, autorului i-a reușit ceea ce mărturisea că a urmărit : „o exegeză în intenția unui demers de elaborare sistematică de răspunsuri", pornind de la problema „sensului cunoștințelor" și motivînd această alegere prin faptul că „astăzi, odată cu creșterea foarte rapidă a cunoștințelor" devine stringentă „problema semnificării acestor cunoștințe pentru om" (p. 253).

Pe fondul deschiderii, susținută și de autor, către multiple perspective în abordarea problematicii teoretico-filosofice contemporane, formularea cîtorva observații și sugestii devine inevitabilă.

În acest sens, s-ar impune mai întîi ideea că o dezbatere a problemei „sensului cunoștințelor" solicită (în mai mare măsură decît se află în *Cunoaștere și sens*) o analiză a sensului ca sens, respectiv studiul logico-filosofic al sensului. De fapt, teoretizarea asupra sensului este constitutivă, în anumite cazuri (Husserl, Wittgenstein, Carnap) chiar axială direcțiilor de gîndire urmărite.

Aceasta ar fi atras după sine, credem, și un studiu mai amplu al raționalității din diferitele tipuri de raționalitate și, ca atare, o mai riguroasă delimitare a cuprinderii raționalității ca exactitate și, implicit, „perspective critice asupra pozitivismului" de la nivelul teoreticului în forma universalității (să-i spunem ca „teoreticitate !"), adică tocmai ceea ce maniera pozitivistă (de orice tip) uită într-o asimilare a teoreticului în modalitatea științificului cuprins logico-matematic. În perspectiva astfel conturată, unele dezvoltări în cîmpul valorizării fenomenologiei și hermeneuticii ar fi devenit, prin forța lucrurilor, în mai mare măsură complementare demersului istorist-dialectic, evitînd și unele aprecieri cam grăbite asupra a ceea ce este în fenomenologie „a prori" și „idealism", „Lebenswelt" și intersubiectivitate (vezi : cap. V, 1 ; V 2) și, în genere, în orientările studiate „platonism" (în legătură cu statutul entităților abstracte, mai ales). La acestea s-ar putea adăuga încă unele remarci cu totul marginale. De pildă, formulări ca : „Rădăcina controverselor filosofice nu se lasă redusă la fenomene de limbaj, la neclarităților și încurcăturile datorate diferitelor folosiri ale limbii" (p. 23) ; Într-o evaluare — prima în literatura noastră filosofică — a contribuțiilor filosofice ale lui Heidegger, C. Noica remarca . . ." (p. 180).

Cunoaștere și sens se impune însă ca un fapt de necontestat în „experiența gîndirii", o împlinire remarcabilă în cîmpul valorizării și al construcției teoretico-sistematice contemporane. Dată fiind informația amplă și structura ei solidă într-un demers teoretic critico-constructiv, sugerarea altor perspective interpretative îi accentuează nu neîmplinirile, ci deschiderea în dezbateri teoretice în a căror dialectică internă alte modalități nu atrag exclusivismul, ci complementaritatea.

REFLECȚII DESPRE „CUNOAȘTERE ȘI SENS"

I. N. ROȘCA

O dezbatere filosofică despre „cunoaștere și sens" înseamnă, dacă se respectă tema propusă, o reconstituire și o (re)evaluare a unor orientări și concepții care tratează importanta problemă a sensului cunoștințelor. Un obiectiv important și deosebit de actual în condițiile în care impactul social al revoluției științifico-tehnice depinde și de înțelegerea corectă a sensului imanent cunoștințelor și a semnificării lor pentru om. Un asemenea obiectiv își propune și, într-o anumită măsură, îl urmărește îndeaproape și Andrei Marga în lucrarea sa intitulată *Cunoaștere și sens* și subintitulată, nu tocmai exact, *Perspective critice asupra pozitivismului*.

Din păcate, obiectivul lucrării nu este urmărit în mod stringent, deoarece autorul găsește de cuviință să se ocupe și de reconstituirea „unor conexiuni revelatoare ale problemei sensului" (p. 8), iar uneori chiar de întreaga concepție a gînditorilor considerați. Or, reconstituind „conexiunile revelatoare", autorul nu reușește decît o simplă îndepărtare, iar nu una care să-l și apropie de problema *centrală a sensului cunoștințelor*. Cît privește „analiza evasitotală a unui gînditor", la care parvine în unele cazuri, aceasta nu mai prezintă aproape nici o tangență cu problematica sensului, ea fiind determinată, după cum precizează autorul, „și de necesitatea de a corecta interpretări" (care?) „ce nu mai rezistă în lumina unor lecturi adîncite și cuprinzătoare și de a promova interpretări bine fundamentate" (p. 8). Desigur, nu contestăm nici profunditatea și vastitatea unor lecturi (deși am fi preferat ca asemenea aprecieri să fie lăsate la latitudinea cititorului), nici necesitatea unor interpretări (foarte !) bine fundamentate, fapt este însă că autorul oscilează între a ne prezenta o micromonografie a citorva orientări filosofice și contribuția acelorași orientări în problema sensului cunoștințelor.

Reflectînd asupra condițiilor unei cercetări istorico-filosofice eficiente, autorul precizează că-și circumscrie lucrarea „preocupării pentru degajarea de concluzii filosofice la nivelul experienței timpului nostru" (p. 25) și că se detașează „vădit" „de acel mod de reconstituire a desfășurării istorico-filosofice care nu degajează concluzii teoretice din cercetarea succesiunii de curente și școli filosofice" (p. 25—26). Am observa că scopul propus aparține, de fapt, oricărei cercetări istorico-filosofice veritabile, pentru că nu cunoaștem și, după cum se poate argumenta, nici nu există o analiză serioasă a istoriei filosofiei care să nu vizeze elementele susceptibile de a fi valorizate, dacă nu chiar să le dezvolte. În cazul volumului în discuție, trebuie spus că latura monografică prevalează asupra celei interpretative. Autorul își propune doar o *sistematizare* a concepțiilor analizate în vederea unor viitoare „generalizări filosofice la nivelul experienței sociale și științifice a timpului nostru" (p. 7), anunțîndu-ne, totodată, că „această intenție va fi asumată într-un volum aparte" (p. 7). În prezentul volum, autorul contribuie așadar la reconstituirea unor semnificative concepții contemporane, apelînd la un număr important de lucrări apărute în germană sau în engleză.

În continuare, ne vom concentra atenția asupra *temei sensului* cunoștințelor.

Autorul pornește la analiza concepției neopozitiviste despre sensul cunoștințelor, iar apoi a interpretărilor critice ale acestei concepții fără să-și contureze sau, în orice caz, fără să ne prezinte o teorie generală a sensului. Ce-i drept, el își însoțește notele de lectură cu succinte aprecieri, pe care, *rapsodic* (p. 199, 236, 242 ș.a.) *încearcă* a le înnoda într-o explicație, rămasă însă mai mult sub forma unui proiect.

Ideea călăuzitoare a autorului este aceea că sensul logico-lingvistic al cunoștințelor trebuie corelat cu modalitatea constituirii acestora, cu finalitatea lor practică și, în cele din urmă, cu factorii sociali care determină direcțiile dezvoltării cunoașterii. Întîlnită de autor la Habermas, care distinge „relația de constituire și relația de aplicare a teoriilor științifice", precum și „interesele conducătoare de cunoaștere" (p. 219), ideea amintită este, desigur, impusă și de faptul că diferitele poziții teoretice antipozitiviste lărgesc abordarea sensului cunoștințelor prin trecerea de la cercetările epistemologico-lingvistice la cele privind teoria acțiunii și, finalmente, teoria sistemului social.

Pentru noi și, am vrea să presupunem, pentru autor însuși, sensul logico-lingvistic al cunoștințelor nu se confundă cu sensul conferit de geneza acestora, nici cu sensul dat de finalitatea lor practică și, cu atît mai puțin, cu interesele sociale care direcționează cercetările teoretico-științifice. Analizînd neopozitivismul și diferitele lui interpretări, autorul trece însă cam abrupt de la planul sensului logico-lingvistic la celelalte, fără a le demarca riguros și, mai ales, fără a degaja consecințele care rezultă pentru problema sensului logico-lingvistic al cunoștințelor din concepțiile care tratează procesul cunoașterii, sau finalitatea socială a cunoștințelor, sau condiționarea lor socială.

Prin lucrările întemeietoare ale lui *Wittgenstein*, ca și prin cele programatice ale lui *Carnap*, *neopozitivismul*, apreciază autorul, identifică sensul cunoștințelor cu semnificația acestora și îl reduce la conținutul lor empirico-descriptiv. În consecință, neopozitivismul restrînge rolul filosofiei la analiza limbajului și absolutizează modalitățile cognitive și cunoștințele analitico-experimentale, ca și activitatea tehnică bazată pe asemenea cunoștințe. În continuare se arată că,

revenind la *Frege*, care distinge între *sens* („modul în care este dat obiectul", gîndul despre acest obiect) și *semnificație* (obiectul desemnat) și analizează sensul logic al cunoștințelor, *Whitehead* și *Popper*, deși apropiați de neopozitivism, repun în drepturi sensul logic al cunoștințelor și funcția teoretică a filosofiei, precum și modalitățile cognitive axate pe rațiunea orientativă sau ipotetică. Dintre orientările antipozitiviste, sînt analizate, mai întîi, *femonenologia (Brentano, Husserl)*, la care se remarcă „tematizarea sensului imanent al științelor analitico-experimentale, întreprinsă pe baza explorării « intenționalității » fenomenelor de conștiință" (p. 26), și *fenomenologia existențială (Heidegger)*, din care se reține teoria sensului existențial al științei și tehnicii moderne ca sens intrinsec instrumental, care ar duce și la instrumentalizarea raporturilor sociale. Mai departe, se cercetează *„critica rațiunii instrumentale"* întreprinsă de *Horkheimer, Adorno, Marcuse* (care, considerînd că raporturile sociale determină procesul de formalizare a rațiunii, evidențiază importanța raționalizărilor etico-politice, ajungînd să propună, prin Marcuse, o nouă rațiune, diferită de cea științifico-tehnică), *„hermeneutica filosofică"* a lui *Gadamer* (care relevă specificul interacțiunilor moral-sociale, importanța constitutivă a limbii și funcția teoretică și practică a filosofiei, criticînd extrapolarea metodologiei analitico-experimentale de la acțiunea asupra obiectelor exterioare la interacțiunile sociale) și *„teoria societății în intenție practică"* a lui *Habermas* (care distinge între „acțiunea instrumentală", „acțiunea comunicativă" și „acțiunea emancipativă", în legătură cu care delimitează și „interesele de cunoaștere" — tehnic, practic și de emancipare —, precum și diferitele tipuri de cunoștințe : analitico-experimental, hermeneutic și reflexiv). În final, se critică interpretarea dată de Habermas, după care la *Marx* s-ar opera „reducerea actului de autoproducere a umanității la muncă". Se argumentează că în *Ideologia germană*, ca și în alte lucrări elaborate în colaborare sau independent, *Marx* și *Engels* disting ca premise ale istoriei, ireductibile unele la altele, producerea și reproducerea mijloacelor de trai (munca), familia, gîndirea și comunicarea verbalizată. Pe această bază, ei vor susține atît importanța științelor despre natură, cît și specificul și importanța științelor sociale și, în genere, a reflecției „asupra vieții sociale determinate și chiar asupra aplicării rezultatelor științelor moderne în viața socială" (p. 251).

Pe parcursul analizei și spre finalul excursului său istorico-filosofic, autorul justifică din perspectiva materialismului dialectic atît modalitățile analitico-experimentale, cît și pe cele axate pe rolul orientativ, sau constructiv, sau constituant, ori axiologic jucat de subiectul cunoscător. Totodată, el consideră cunoștințele analitico-experimentale ca indispensabile dezvoltării forțelor de producție, a bazei tehnico-materiale a societății, iar pe cele social-politice, reflexive — ca absolut necesare transformării relațiilor sociale (p. 236), nu fără a observa că există unele relații sociale, cum ar fi cele de producție, care presupun ambele tipuri de cunoștințe (p. 211). De aceea, o altă concluzie majoră este aceea că „știința, cunoașterea în general sînt cuprinse perpetuu în contexte socio-culturale care le determină structura și dinamica, încît sensul lor nu se poate clarifica fără a cerceta aceste contexte" (p. 252—253).

Subscriind concluziile amintite, nu putem să nu ne exprimăm și unele rezerve la anumite aprecieri avansate de autor privind conținutul neopozitivismului sau al unora din celelalte orientări analizate. În primul rînd socotim inexactă aprecierea, de multe ori repetată, potrivit căreia diferitele concepții neopozitiviste, inclusiv concepția lui Carnap, ar confunda sensul și semnificația cunoștințelor cu conținuturile empirice ale acestora. În realitate, în lucrările sale de după 1937, prin pozitivismul sintactic și cel semantic, Carnap ajunge să detașeze cunoștințele de conținuturile empirice. În al doilea rînd, reconstituirea interpretativă dată de autor concepției husserliene nu concordă cu textele lui Husserl, lăsînd să se înțeleagă că Husserl însuși ar confunda sensul și semnificația cunoștințelor. Există și alte afirmații care stîrnesc nedumeriri. Despre conceptul de „înstrăinare" se afirmă că, prin *Manuscrise* „a devenit conceptul-cheie al filosofiei sociale" (p. 8). Nu, acesta este doar unul din conceptele esențiale, alături de altele. Sau, privitor la materialismul metafizic se afirmă că acesta susține că „gîndirea este formată, la individ, ulterior în raport cu existența sa" (p. 11). Discutabilă este și susținerea autorului potrivit căreia „gîndirea și acțiunea lor" (a oamenilor) „dețin într-un anumit sens primatul în raport cu existența lor" (p. 12), după cum imprecisă este și distincția operată de autor între sensul „practic" și sensul „ontic" al relației dintre existență și conștiință, ca și cum, în limbajul marxist, sensul practic n-ar fi, la rîndul său, ontic.

În finalul dialogului nostru despre limbaj, să ne referim și la limbajul în care autorul ia parte la dialog. Este de evidențiat, înainte de toate, capacitatea sa de a reconstitui concepțiile analizate prin transpunerea lor dintr-un limbaj de înaltă tehnicitate într-un limbaj accesibil, fără a sacrifica specificitatea termenilor strict tehnici (și fără a renunța la citatele necesare). Pe fondul unui discurs preocupat de claritate și accesibilitate există însă și unele neglijențe stilistice (cam multe repetiții, ca în cazul paginilor despre Heidegger, utilizarea defectuoasă a termenilor alternativă, alternativ). Întîlnim și unele trimiteri bibliografice imprecise. Lucrarea *Sein und Zeit* este datată ba 1927 (p. 181), ba 1926 (p. 203), titlul unei alte lucrări este tradus diferit de la o pagină (p. 212) la alta (p. 214), iar celebra lucrare *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane* este datată 1888.

Dincolo de rezervele de mai sus, cartea lui Andrei Marga constituie, în multe privințe, o reușită a cercetării istorico-filosofice.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

„TEORIA REVOLUȚIONARĂ ȘI PRACTICA SOCIALĂ"

(Dezbatere științifică)

În ziua de 26 februarie a.c. a avut loc la Academia R.S.R. dezbaterea cu tema : *Teoria revoluționară și practica socială în lumina documentelor Congresului al XIII-lea al P.C.R.* Organizată de Secția de științe filosofice, psihologice și juridice a Academiei, dezbaterea a întrunit o participare interdisciplinară, prilejuind punerea în lumină a spiritului creator al documentelor partidului nostru, a participării românești la studierea problemelor actuale ale dezvoltării concepției revoluționare despre lume și ale confruntărilor de idei din gîndirea contemporană. Prin ținuta lor teoretică și ideologică, referatele prezentate de prof. dr. Constantin Vlad (Academia „Ștefan Gheorghiu") și conf. dr. Nicolae Popa (Facultatea de drept, Universitatea București) au oferit multiple deschideri teoretice și au prilejuit o bază pentru un real schimb de experiență și discuții constructive. S-au abordat în principal următoarele teme : confruntarea actuală (între marxism și gîndirea nemarxistă, între marxism și antimarxism) în jurul construcției și dezvoltării teoriei revoluționare, cu accent pe necesitatea criticii concepțiilor ce neagă valoarea experienței de pînă acum în construcția socialismului (prof. C. Vlad) ; continuitate și discontinuitate în evoluția fenomenului juridic socialist, cu accent pe ideea de creativitate în dreptul socialist, a regîndirii raporturilor dintre legalitate și moralitate (conf. N. Popa) ; raportul dintre politic și ideologic în critica teoriilor și tendințelor anticomuniste (prof. C. Vlad, lector I. Roșca), superioritatea marxismului în confruntările ideologice actuale și necesitatea de a valorifica în tot mai largă măsură în această confruntare realizările socialismului (acad. C. I. Gulian), unitatea dintre spiritul critic și cel autocritic în marxismul contemporan și semnificația teoretică și practică a concepției partidului nostru despre unitate și diversitate în dezvoltarea teoriei revoluționare (prof. Al. Boboc) ; necesitatea analizei de fond a fenomenului ideologizării relațiilor Est-Vest (prof. C. Vlad) ; teoria revoluționară și afirmarea personalității umane în societatea noastră (conf. N. Popa, acad. C. I. Gulian).

Dezbaterea a prilejuit un rodnic schimb de experiență, conturînd totodată cîteva teme de reflecție și de cercetare a fenomenului ideologic din epoca noastră.

E. F.

CRITICA FILOSOFICĂ

(Dezbatere)

În ziua de 30 ianuarie a.c. a avut loc la Facultatea de istorie-filosofie a Universității din București dezbaterea cu tema : *Critica filosofică. Probleme noi în metodologia istorico-filosofică.* Organizată de Institutul de filosofie și Catedra de filosofie de la Universitatea București, manifestarea a întrunit participarea largă a cercetătorilor și cadrelor didactice, precum și a reprezentanților revistei „Era Socialistă", Editurii politice și Editurii Academiei R.S.R. Din referatul de deschidere — *Probleme actuale ale criticii filosofice* (Alexandru Boboc) —, ca și din intervențiile în discuții (Nicolae Gogoneață, Alexandru Tănase, Radu Pantazi, Crizantema Joja, Mircea Flonta, Petru Vaida, Emanoil Ancuța, Ion Roșca, Ion Stroe, Gh. Epure) a rezultat necesitatea intensificării combativității în critica filosofică și totodată semnificațiile noi la care conduce conceperea ei ca formă a participării la creația teoretico-filosofică. De o atenție aparte s-a bucurat ideea de „filosofie comparată", a cărei elaborare și integrare în metodologia istorico-filosofică (și în critica filosofică) poate asigura (după opinia cvasimajorității participanților la discuții) un nou grad de obiectivitate. În acest context, s-a subliniat valoarea unor tradiții ale gîndirii filosofice românești.

Al. B.

SEMINARUL „FILOSOFIE ȘI ȘTIINȚĂ"

În anul al treilea al existenței sale s-au înmulțit ecourile favorabile de care se bucură seminarul interdisciplinar „Filosofie și știință", lucru datorat faptului că lucrările sale au continuat să fie marcate de comunicări și dezbateri interesante, cu un larg spectru tematic tinzînd să depășească sfera cunoașterii științifice și să se refere și la alte forme ale culturii. Trecerea de la fizică la literatură, istorie sau muzică s-a făcut parcă pe nesimțite în cadrul unor discuții interdisciplinare deschise și animate.

Astfel după ce fizicianul Ionel Purica a vorbit cu cunoscuta-i competență despre tipologia particulelor elementare, despre progresele științei în cercetarea microcosmosului, criticul literar Eugen Simion și-a prezentat considerațiile privind raportul dintre aspectele metodologice și cele creatoare ale criticii literare și de artă. Problema pusă în discuție a incitat interesul, Eugen Simion fiind rechemat la o a doua dezbatere a seminarului, după care s-a intrat în... „vacanța mare".

Anul al treilea al seminarului a debutat propriu-zis cu o expunere de filosofia valorilor aparținînd prof. univ. dr. Dumitru Ghișe, prorector al Academiei „Ștefan Gheorghiu", directorul Editurii politice. În conferința sa intitulată „Valorile — cîmp al existenței umane", vorbitorul a prezentat sintetic rezultate ale filosofiei culturii, axiologiei și antropologiei cu privire la conceptul de valoare. Capacitatea simbolizantă a omului, arăta Dumitru Ghișe, a ridicat evaluările, necesare oricărei existențe organice pentru a subzista, de la nivelul instinctelor la cel al gîndirii. Interpunerea între om și realitate a pînzei de simboluri, ca element mediator, a produs o a „doua natură", cea a valorilor. Existența umană a devenit astfel existență în cîmpul valorilor, ceea ce constituie o reală „mutație ontologică". Conferențiarul a făcut apoi o interesantă încercare de a da răspuns întrebării : de ce s-a născut atît de tîrziu axiologia, relevînd că marile descoperiri științifice de la finele secolului trecut și începutul veacului nostru au determinat închegarea teoriei valorilor prin radicalele răsturnări de ordine pe care le provoacă în credințele omenirii. Ele au demonstrat acum cu argumente științifice că omul l-a creat pe Dumnezeu și au impus astfel viziunile ateiste susținute de Marx sau de Nietzsche, din perspective esențial diferite. Pe parcursul întregii expuneri, cu deosebită pertinență, Dumitru Ghișe a subliniat aportul gînditorilor români la conturarea axiologiei. Au fost amintiți Petre Andrei, Lucian Blaga, D. D. Roșca, Athanase Joja. În încheiere vorbitorul a expus considerațiile sale privind posibilitățile de întemeiere a axiologiei din unghi de vedere marxist într-un moment în care teoria generală a valorilor își caută încă drumul în multitudinea de orientări și concepții filosofice.

În continuare seminarul a avut ca invitați doi istorici : pe decanul Facultății de Istorie-Filosofie din București, prof. univ. dr. Gheorghe Ioniță și pe prof. univ. dr. Titu Georgescu. S-a pătruns astfel în domeniul filosofiei istoriei. Omenirea trebuie să învețe din succesele și erorile trecutului, istoria trebuie să stea astăzi cu fața spre viitor, sublinia profesorul Titu Georgescu. Vorbind despre problemele fundamentale ale mișcării comuniste și muncitorești, profesorul Gh. Ioniță a făcut un interesant excurs asupra semnificațiilor filosofice ale experienței prin care a trecut clasa muncitoare în lupta sa revoluționară. Momente grele de încordare și confuzie au existat în desfășurarea mișcării comuniste, dar niciunul nu a putut împiedica progresul continuu al societății spre noua orînduire comunistă. Căile preconizate astăzi de Partidul Comunist Român pentru întărirea unității mișcării comuniste și muncitorești pentru obținerea unei reale unități, a subliniat vorbitorul, are la bază tocmai profunda înțelegere filosofică și istorică a necesității de a utiliza învățămintele trecutului mai îndepărtat sau mai apropiat, în tactica și strategia actuală.

Revenind la începutul anului 1985 în sfera filosofiei științelor așa-zis ale naturii, mai precis la matematică, participanții la seminarul „Filosofie și știință" au ascultat o incitantă prezentare a relației între „Discret și continuu" așa cum apare ea de la nivelul filosofiei pînă la cel al matematicii. A conferențiat prof. univ. dr. doc. Solomon Marcus. De la început s-a demonstrat că însăși modalitatea de punere a acestei probleme a rămas de-a lungul timpului discutabilă, exemplificîndu-se cu abordări ale raportului discret-continuu în lingvistică, istorie, economie, filosofie, matematică realizate de un Saussure, Xenopol, Pius Servien, Debreux. Solomon Marcus a subliniat faptul că asocierea existentă la nivel intuitiv între limbajul științific și aspectele discrete ale realității și limbajul artistic sau filosofic și cele continue, pare a-și găsi reflectare și la nivelul logicii matematice, a teoriei cibernetice, a teoriei catastrofelor, prin lucrări precum cele ale lui Lesniewski, Rene Thom etc.

Discuțiile purtate în seminar au căpătat în ultima vreme și mai multă substanță, ele constituind un alt motiv de atracție pentru o participare din ce în ce mai largă la lucrările seminarului.

Angela Botez

REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICĂ ȘI TEHNICĂ ȘI APLICAȚIILE EI

Organizată de Academia Republicii Socialiste România (Comisia revoluția științifică și tehnică), împreună cu Academia de Științe Sociale și Politice (Comisia de studiere a implicațiilor sociale, politice și umane ale revoluției științifice și tehnice), sesiunea științifică „*Revoluția științifică și tehnică și aplicațiile ei în dezvoltarea socială în România. Unitatea și interacțiunea științelor naturii, tehnice și sociale*" și-a desfășurat programul în 22 martie 1985, în aula Academiei R.S.R. Tema a fost abordată din unghiuri teoretice variate și s-a bucurat de o generoasă participare. După Cuvîntul de deschidere rostit de acad. Radu Voinea, a fost audiat cu interes un mare număr de comunicări : *Fluxul ideilor în cercetarea multidisciplinară* (Mihnea Gheorghiu) ; *Științele naturii în noua etapă a revoluției științifice și tehnice* (Cristofor Simionescu) ; *Impactul R.S.T. asupra structurilor democratice* (Olivia Clătici) ; *Progres tehnico-științific — progres social-politic* (Marin Voiculescu) ; *Unificarea forțelor fundamentale, treaptă superioară a unității științelor naturii și societății* (Marin Ivașcu) ; *Perfecționarea căilor de stimulare a ideilor în contextul revoluției tehnico-științifice* (Nicolae Nicolae, Livia Magheti) ; *Cunoașterea și valorile* (Ludwig Grünberg) ; *Influențele determinante între R.S.T., organizarea și conducerea activităților economice* (Mihai Dumitrescu) ; *Aspecte ontologice și gnoseologice ale R.S.T.* (Călina Mare).

E. F.

G. LUKÁCS — 100 DE ANI DE LA NAȘTERE

(Dezbatere)

În ziua de 27 martie 1985 a avut loc la Academia R.S.R. dezbaterea cu tema : *G. Lukács — 100 de ani de la naștere*. Organizată de Secția de științe filosofice, psihologice și juridice a Academiei, manifestarea a fost consacrată aniversării centenarului nașterii unuia dintre cei mai de seamă gînditori marxiști din secolul al XX-lea — György Lukács —, a cărui operă filosofică, estetică și politică ilustrează afirmarea spiritului creator al gîndirii lui Karl Marx în viața politică și culturală a perioadei interbelice și a deceniilor 5—7 ale secolului XX.

Axată pe ampla și documentata expunere a prof. Ernö Gall, membru corespondent al Academiei R.S.R., care a pus în evidență momentele de seamă ale vieții și activității lui Lukács, dezbaterea a prilejuit un rodnic schimb de păreri cu privire la particularitățile evoluției marxismului în contextul marilor confruntări ideologice contemporane. Atît în expunerea prof. Gall, cît și în intervențiile acad. C. I. Gulian, prof. Tudor Bugnariu, prof. Alexandru Boboc, prof. Nicolae Dunăre, prof. Radu Pantazi au fost subliniate cîteva idei de perspectivă în abordarea științifică a operei lui Lukács și a creației altor gînditori marxiști contemporani. În acest sens, menționăm : abordarea comparativă, în raport cu A. Gramsci și E. Bloch îndeosebi, a elaborărilor teoretice și a atitudinii lui Lukács în procesul ducerii mai departe a istorismului marxist și al afirmării gîndirii marxiste înțeleasă ca sistem deschis, gîndire creatoare (prof. Gall, acad. C. I. Gulian) ; necesitatea analizei mai îndeaproape a atitudinii lui Lukács față de moștenirea culturală (prof. Gall, prof. T. Bugnariu, prof. Al. Boboc) ; semnificația unor lucrări ca *Istorie și conștiință de clasă* și *Tînărul Hegel* pentru înțelegerea unor momente critice din istoria marxismului (acad. C. I. Gulian, prof. Gall) ; prioritatea perspectivei ontologice într-o abordare și analiză modernă a creației lui Lukács (prof. Al. Boboc) ; valoarea operei estetice a lui Lukács pentru critica de artă (prof. N. Dunăre) ; unitatea dintre artă și morală în opera lui Lukács și dezbaterea acestei problematici în publicistica italiană (prof. T. Bugnariu) ; prezența lui Lukács în publicistica din România în perioada interbelică (prof. Gall, prof. Pantazi) ; semnificația autocriticii și a autocriticii autocriticii în viața și opera lui Lukács (prof. Gall).

Dezbaterea a prilejuit astfel evidențierea cîtorva direcții în studiul gîndirii marxiste și semnificația majoră a unei noi înțelegeri a creativității în marxismul contemporan.

Al. Boboc

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

Revista „Marxism Today" (Theoretical and discussion Journal of the Communist Party, London) publică în nr. 2 (februarie) 1985, un amplu comentariu la volumul : *Socialist Register 1984. The use of anti-comunism* (edited by R. Miliband, J. Savile and M. Liebmann), punînd în lumină aspecte noi ale manifestărilor anticomunismului și necesitatea criticii principalelor „argumente" ale acestuia.

★

Din noile apariții în Editura *Walter de Gruyter* (Berlin — New York) semnalăm : M. Fleischer, *Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und seiner Geschichte*, VI, 285 p., 1984 ; V. P. Martinich, *Communication and Reference*, XIII, 205 p., 1984 ; W. von Löhneysen, *Eine neue Kunstgeschichte*, 464 p., 1984 ; J. Ziegler, *Satz und Urteil. Untersuchungen zum Begriff der gramatischen Form*, VII, 139 p., 1984 ; W. von Humboldt, *Gesammelte Werke* (in J. Bänden, Unverändester photomechanischer Nachdruck der Ausgabe 1841—52), 3220 p. ; U. Wolff, *Das Problem des moralischen Sollens*, IX, 236 p., 1984 ; Chr. Keller-Wentorf, *Schleiermachers Denken*, X, 547 p., 1984.

★

Din seria de volume : *Geschichte der Philosophie* (hrsg. von W. Röd, C. H. Beck Verlag, München) au apărut : Bd. I : *Die Philosophie der Antike, 1, 2*, 1976, 1983, 230 p., 345 p. ; Bd. VII : *Die Philosophie der Neuzeit 1*, 1978, 270 p. În curs de apariție : Bd. VIII : *Die Philosophie der Neuzeit 2*. Editura C. H. Beck anunță volumele : III, IV, V, VI, IX, X, cuprinzînd tratarea filosofiei antice în elenism, Evul Mediu, Renaștere, epoca modernă și cea contemporană pînă la filosofia analitică.

★

Cunoscuta „North American Society for Social Philosophy" organizează între 22—25 iulie 1986, la Universitatea Paderborn (R. F. a Germaniei), congresul cu tema : *American Philosophy and Religion*.

★

„International Society for Phenomenology and Literature" organizează între 6—13 iunie 1985 în localitatea Cerisy-la-Salle un congres cu tema : *The Origin of the Work of Art : Phenomenological Approaches*.

★

Între 20—26 august 1985 va avea loc la Atena al XII-lea Congres (XII World Congress) cu tema : *Law, Human Being, and History*, organizat de : International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy (IVR).

★

Între 16—19 aprilie 1984 a avut loc la Universitatea Erasmus, în Rotterdam, *al XV-lea Congres Internațional Hegel*, cu tema : *Das System der Bedürfnisse — Hegels Philosophy der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft*.

★

Sub tema generală „Is Relativism defensible"?, cunoscuta revistă „The Monist" publică în vol. 67, Nr. 3, 1984 un grupaj de articole, dintre care reținem : Relativism și absolutism (W. V. Quine) ; Istoricism, universalism și dezbatere în jurul relativismului (J. Margolis) ; Relativism, context și adevăr (M. B. Okrent) : Relativism și funcționalism (M. Krauss) ; Raționalitatea și obiectivitatea valorilor (M. Bradie).

★

„Bachelard et nous", de Gabriel Gohan, este conținutul principal al nr. 402 (februarie) 1985 ale cunoscutei reviste franceze „Les cahiers rationalistes". Ideea principală : Bachelard înseamnă „un angajament pentru rațiune, împotriva acelei forme a raționalismului ieșită din superstiția științifică, expresie a unui prim succes al raționalizării".

★

O *Bibliografie Hans-Georg Gadamer* a editat recent J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)-Tübingen. Ea cuprinde 1) cărțile, 2) articolele de revistă, 3) recenziile autorului în ordinea cronologică a apariției lor. Totodată, autorul și editura din Tübingen anunță *planul unei ediții de autor* (Gesamelte Werke) care va aduna în 10 volume lucrările consemnate în „Bibliografie". Titlurile volumelor ce vor apare în 1985 : 1 — *Hermeneutik I* ; 2 — *Hermeneutik II* ; 3 — *Neuere Philosophie I* ; 4 — *Neuere Philosophie II* ; 5 — *Griechische Philosophie I* ; 6 — *Griechische Philosophie II* ; 7 — *Griechische Philosophie III* ; 8 — *Ästhetik und Poetik I* ; 9 — *Ästhetik und Poetik II* ; 10 — *Nachträge und Verzeichnisse*. Întreaga ediție va totaliza peste 3 500 pagini. Bibliografia menționează și versiunile în alte limbii ale lucrărilor lui Gadamer.

★

Simpozionul internațional Wittgenstein, cel de-al zecelea, își va desfășura lucrările între 18—25 august 1985, în localitatea Kirchberg/Wechsel, lîngă Viena, anunță Societatea austriacă Wittgenstein. Tema simpozionului : *Sarcinile filosofiei contemporane*. Sînt prevăzute următoarele secții :

1. Wittgenstein
2. Filosofia ca fundament și metodologie a științelor și a disciplinelor umaniste ;
3. Filosofia ca logică și critică a limbajului ;
4. Responsabilitatea noastră morală față de ființele umane și față de mediul înconjurător : a) în știință și tehnologie ; b) în economie și politică ;
5. Probleme ale metafizicii contemporane ;
6. Este filosofia un substituent pentru religie și „Weltanschauung" ?

Un seminar asupra filosofiei austriece va constitui o parte a programului conferinței.

★

Editura CLUEB (Bologna) anunță tipărirea unei serii intitulată : **Instrumenta Rationis.** *Sources for the History of logic in the Modern Age*. Seria include lucrări de logică, de matematică care prezintă un interes deosebit din punct de vedere logic și metodologic, inițial apărute între sec. al XVI-lea și jumătatea a doua a sec. al XIX-lea. Seria va include și lucrări care au avut o largă influență culturală, dincolo de valoarea lor intrinsecă, atît prin circulația lor cît și prin faptul că continuă să fie utilizate ca manuale obișnuite. Lucrările vor apărea cîte două pe an.

Două au și fost anunțate pentru 1984 : 1. Iacobus Zabarella, *De methodis. De regressu*, în *Opera logica*, apud Paulum Meietum, 1578, p. 88—224, 322—334, ed. by C. Vasoli ; 2. Robert Sanderson, *Logicae artis compendium*, editio secunda Oxoniae, 1618, 357, p., ed. by E. J. Ashworth.

Alte două sînt amînate pentru 1985 : 3. Ludovicus Carbo, *Introductionis in logicam, sive totius logicae compendii absolutisimi libri VI*, Venetiis, apud Jo. Baptistam et Jo. Bernardum Sessam, 1597, 295 p., ed. by M. Mugnai ; 4. Abraham Cohen (Alonzo Nunez) Herrera, *Epitome y compendio de la logica o dialectica (...) Libro de deffiniciones, y breves declaraciones, de muchos terminos, palabras y conceptos* (...), s.l. et a., 206 p., ed. by G. Saccaro Battisti.

★

Între 30 iunie — 3 iulie 1985 a avut loc, la Universitatea din Kiel (R.F.G.) un Congres internațional Herman-Weyl, avînd ca temă : *Științele exacte și fundamentele lor filosofice*. Au participat, printre numeroșii specialiști în temă : E. Agazzi, J. A. Wheeler, B. d'Espagnat, B. van Fraassen ș.a.

★

Divers și actual prin tematica abordată, tomul XXXI, pe anul 1985, al „Analelor Universității Al. I. CUZA din Iași — seria Filosofie", include în sumar : *Continuitate și deschidere în filosofie* (Petre Dumitrescu) ; *Activitatea politico-educativă a P.C.R., dimensiune a procesului revoluționar de formare a omului nou* (Ionel Hagiu ; Liviu Coptil) ; *Concepția P.C.R., a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, despre creșterea rolului conducătorului clasei muncitoare în etapa actuală* (Marcel Morărașu ; Dionisie Morărașu) ; *Evoluția demografică și dezvoltarea socială* (Vasile Miftode) ; *Cerințe noi în pregătirea și folosirea eficientă a forței de muncă* (Petru Prejban ; Benone Proca) ; *Salut românesc între existență și conștiință* (Traian-Dinorel Stănciulescu). Sub rubrica „Moștenire și actualitate în gîndirea românească" sînt grupate patru studii marcînd anul aniversativ Lucian Blaga : *Metafora în creația filosofică a lui Lucian Blaga* (Constantin Marin) ; *O viziune optimistă asupra sciziunii ontosului uman* (D. N. Zaharia) ; *Antinomii ale intelectului extatic* (Ștefan Afloroaei) ; *Speculativul hegelian și antinomia transfigurată* (Nicolae Rîmbu), alături de care figurează studiile *De la ideea de patrie la națiune* (Elena Puha), respectiv *Opțiuni și valori democratice în opera lui Petre Andrei* (Anton Carpinschi). Ca „momente ale cugetării filosofice și social-politice universale" numărul înfățișează : *Cinismul axiologic la Raymond Polin* (Tudor Ghideanu) ; *Sociologia lui Pierre Bourdieu* (Mihai-Dinu Gheorghiu) ; *„Conștiința nefericită" a intelectualului la J.-P. Sartre* (Laurențiu Vasiliu) ; *Epohé și adiafora, mijloace pentru obținerea fericirii în scepticism* (Viorica Ichim), *Dialogul, sau ce vizează filosofia* (Viorel Guliciuc). Grupajul următor, „Existență, cunoaștere, valoare" reunește studii despre *Societatea ca sistem în concepția materialist-istorică* (Mihai Baciu) ; *Paradigmele autorității* (Gh. Bourceanu) ; *Redemptiunea pigmalionică a lui Homo axiologicus* (Liviu Sofonea) ; *Încercare asupra tipologiilor* (Liviu Antonesei). La rubrica rezervată „Logicii", numărul înfățișează contribuții ale lui Petru Ioan (*Categorii derivate și operații logice constructive*) ; Traian Știrbăț (*Mașinile inteligente și zigzagurile rațiunii umane*) și Alexandru Leordean (*Inferența practică și întemeierea acțiunii*). Alte șase intervenții relevă „coordonate ale teoriei și istoriei științei" : *Psihologia și științele naturii* (acad. Vasile Pavelcu) ; *Forța explicativă a izomorfismului nomic* (Teodor Dima) ; *Considerații privind dimensiunea informațională a cercetării și proiectării* (Maria Cornelia Bârliba) ; *Filosofia și modelele cosmologice ale universului fizic* (Ion Ionescu ; Alexandru Stancu) ; *Asupra unor interpretări ale sistemului planetar de tip copernican* (Diomid Perciun) ; *Contribuții la rezolvarea unui paradox al lui Zenon* (D. I. Iga). Tomul mai cuprinde articole pe teme de „Educație și învățămînt".

Corrigenda

Cititorii volumului I, ediția a II-a, al Tratatului de Istorie a filozofiei românești, *București, Editura Academiei, 1985, sînt rugați să corecteze unele erori tipografice ușor de sesizat în contextul fiecărui capitol. Le îndreptăm mai jos pe cele mai importante dintre ele, indicînd formularea corectă. Precizăm că, datorită unor împrejurări de ordin tehnic, unele din aceste erori nu apar în toate exemplarele.*

Trimiterile au fost prescurtate în felul următor : p (pagina), r (rîndul), s (de sus), j (de jos) La numărarea rîndurilor din josul paginii s-au inclus și cele care redau notele.

Autorii

p 50 r 4 j : îndeosebi cea ; p 59 r 7 j : *méditerrannéen* ; p 60 r 14 j : *purs* ; r 15 j : făcuți din ; p 79 r 5 j : la prinz ; p 99 r 3 j : 1972 ; p 108 r 13 j : somptuoare ; p 110 r 26 j : unui codice ; p 111 r 4 j : Bizanț ; p 158 r 4 j : 1965 ; p 215 r 22 s : se cantonează ; p 226 r 16—17 s : teologia ; r 5 j : pătrunde ; p 232 r 1 j : f. 133—195, (continuarea notei în pagina următoare) ; p 253 r 10 s : Micu, ; p 254 r 11 și 12 s : idealistă), etică și drept natural, există ; r 15 s : *Politika sau* ; r 16—17 s : psihologie) ; r 25 s : (*pricină* ; r 27 s : *spunere* ; r 28 s : (speriință ; r 13 j : Micu redă ; r 12 j : („*locul* ; r 4 j : acordă ; p 257 r 2 j : 1894 ; p 278 r 8 s : se desprinde ; p 295 r 11 s : discuția trece de pe ; r 8 j : ci în genul ; p 297 r 13 j : guvernul ; p 313 r 12 s : matematice) ; p 336 r 9 s : Istoricul care ; r 10 s : în omenire, își ; p 344 r 3 s : ideile susținute ; p 378 r 24 s : un stadiu ; p 390 r 18 s : a căuta ; p 394 r 9 s : nu putea ; p 410 r 25 j : fapte constatate ; p 489 r 9 j : omul la ; p 500 r 20 j : 1861 ; p 513 r 23 s : Citîndu-i : p 524 r 2 j : lecturi însemnate ; p 551 r 26 s : nu pot ; p 575 r 8 j : — subl. ns. — ; p 577 r 23 s : *specie* ; p 584 r 4 j nota 40 : C. Noica, *Eminescu...*, p. 44 ; p 585 r 16 j : *formele se* ; p 594 r 1 s : care, lipsite ; r 2 s : parazitismul social ; p 598 r 4 s : *teorie fundamentală* ; p 605 r 20 s : consumatoare, de nulități, o ; p 635 r 2 j : Paris, 1908, p. ; p 641 r 19 j : criteriu al : p 666 r 11 s : *Der Schönheitsbegriff* ; r 12 j : pe care îl ; p 738 r 15—16 j : cunoștință ; p 764 r 12 s : dus, în ; p 830 : această pagină urmează după pag. 831.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

PLATON, **Opere, IV**. Ediție îngrijită de Petru Creția. Interpretări și comentarii de C. Noica, Andrei Cornea, Radu Bercea, Manuela Tecușan. Trad. din lb. elină de Petru Creția, Gabriel Liiceanu, 1983, 548 p., 40 lei.

STELIAN STOICA, **Viața morală a daco-geților**, 1984, 169 p., 7 lei.

VASILE N. MORAR, **Etica și mutațiile valorice**, 1985, 239 p., 13 lei.

ALEXANDRU DUȚU, **Humanisme, baroque, lumières : l'exemple roumain**, 1984, 146 p.

EMANUEL VASILIU, **Sens, adevăr analitic, cunoaștere**, 1984, 274 p., 17,50 lei.

TRAIAN GÂNJU, **Lumea morală (conexiuni), vol. II**, 1984, 223 p., 9,25 lei.

CORNEL POPA, **Teoria acțiunii și logica formală**, 1984, 718 p., 48 lei.

DIMITRIE GUSTI, **Ritorică pentru tinerimea studioasă**, 1984, 391 p., 33 lei.

* * * **Filosofie și religie în evoluția culturii române moderne, vol. I—II**. Studii și antologie de S. Ghiță și D. Ghișe, 1984, 361 p. + 408 p., 52 lei.

MIHAI DRAGOMIRESCU, **Știință și civilizație**, 1984, 288 p., 22 lei.

LUCIAN CULDA, **Omul, cunoașterea, gnoseologia**, 1984, 337 p., 18,50 lei.

EDITURA UNIVERS

CONSTANTIN NOICA, **Trei introduceri la devenirea întru ființă**, 1984, 150 p., 7 lei.

VOLTAIRE, **Dialoguri și anecdote filosofice**, 1985, 526 p., 20,50 lei.

EDITURA EMINESCU

ANTON DUMITRIU, **Aletheia. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică**, 1984, 280 p., 14,50 lei.

MIRCEA FLORIAN, **Recesivitatea ca structură a lumii, vol. I**. Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, Ioan C. Ivanciu, 1983, 534 p., 42 lei.

CONSTANTIN ANTONIADE, **Opere**. Prefață, note și comentarii de Ion Mihail Popescu, 1985, 748 p., 60 lei.

GH. STROIA, V. MORAR, **Reevaluări estetice**, 1984, 194 p., 9,25 lei.

P. P. NEGULESCU, **Geneza formelor culturii**. Ediție și studiu introductiv de Z. Ornea, 1984, 432 p., 30 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

DUMITRU VELEA, **Banchetul**, 1985, 286 p., 13,50 lei.

Z. ORNEA, **Opera lui C. Dobrogeanu-Gherea**, 1984, 510 p., 20,50 lei.

EDITURA DACIA

POMPILIU TEODOR, **Interferențe iluministe europene**, 1984, 254 p., 19,50 lei.

AUREL CODOBAN, **Structura semiologică a structuralismului**, 1984, 400 p., 22,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

* * * **Conștiință și progres**. Sub redacția și coordonarea : C. Gh. Marinescu, Constantin Vlad, 1984, 323 p., 16 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Despre frumos și artă**. Tradițiile gîndirii estetice românești, 2 vol. Antologie. Ediție de texte, studii introductive și note de Vasile N. Morar, 1984, 659 p., 16 lei.

EDITURA ALBATROS

PETRU PÂNZARU, **Viața sub privirile filosofiei și ale științelor contemporane**, 1985, 286 p., 15 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

GHEORGHE AL. CAZAN, **Istoria filosofiei românești**, 1984, 378 p., 34 lei.

EDITURA MINERVA

ANTONIO BANFI, **Filosofia artei**. Trad. de Smaranda Bratu Stati. Prefață de Al. Tănase, vol. I—II, 327 + 238 p., 1984, 26 lei.

ION IANOȘI, **Sublimul în artă (Un drum în cultura lumii)**, 1984, 385 p., 18 lei.

EDITURA LITERA

TULIU RACOTĂ, **Momente culturale și literare transilvănene**, 1982, 127 p., 15 lei.

EDITURA MERIDIANE

RAYMOND BLOCH, JEAN COUSIN, **Roma și destinul ei**, 2 vol., 1985, 358 + 455 p., 44 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea filozofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Națiunea și naționalitățile conlocuitoare în epoca contemporană**, 1983, 199 p., 11 lei.

Din gîndirea filozofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Statul, organizațiile obștești și participarea maselor la conducere în sistemul democrației socialiste**, 1983, 253 p., 12 lei.

Din gîndirea filozofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Rolul conștiinței înaintate în construirea societății socialiste**, 1984, 191 p., 11 lei.

* * * **Contribuții ale Președintelui Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea gîndirii filosofice**. Coordonatori : Dumitru Ghișe, Ion Florea, Petre Pânzaru, 1983, 328 p., 17 lei.

* * * **Ideologie și contemporaneitate**. Coordonator : Ion Florea, 1984, 286 p., 16 lei.

ALVIN TOFFLER, **Al treilea val**. Trad. de Georgeta Bolomey, Drăgan Stoianovici. Prefață de Ioniță Olteanu, 1984, 684 p., 30 lei.

* * * **Creație valorică și acțiune**. Coordonatori : Grigore Smeu și Ion Tudosescu, 1984, 318 p., 15 lei.

* * * **Filosofia fizică**. Coordonatori : Ioan Iovițț-Popescu, Alexandrina Pârvu, 1984, 376 p., 18 lei.

NIKO TAHIEL, **Sociologie și știință**. Cuvînt înainte de Ion Drăgan. Trad. Rodica Boda, 1984, 356 p., 20 lei.

ANDREI MARGA, **Cunoaștere și sens. Perspective critice asupra pozitivismului**, 1984, 256 p., 14,50 lei.

C. I. GULIAN, **Antropologia politică și geneza ideologiilor**, 1984, 142 p., 7 lei.

* * * **Sistemul politic al capitalismului contemporan**. Coordonatori : Ovidiu Trăsnea, Maria Neagu, 1984, 318 p., 17 lei.

* * * **Gîndirea revoluționară despre religie. Din tradițiile concepției materialiste asupra lumii**, 1983, 333 p., 16 lei.

FLORIN GEORGESCU, **Munca — temei al condiției umane**, 1984, 126 p., 6 lei.

OVIDIU TRĂSNEA, **Filosofia socială și politică a neoconservatorismului**, 1984, 123 p., 5,50 lei.

SERGIU TAMAȘ, **Știință și conducere**, 1984, 298 p., 15 lei.

ILYA PRIGOGINE, ISABELLE STENGERS, **Noua alianță. Metamorfoza științei**. Colecția „Idei contemporane", 1984, 421 p., 18 lei.

STEVEN WEINBERG, **Primele trei minute ale Universului. Un punct de vedere modern asupra originii Universului**. Colecția „Idei contemporane", 1984, 215 p., 15 lei.

MARIO BUNGE, **Știință și filosofie**. Colecția „Idei contemporane", 1984, 456 p., 22 lei.

AL. TĂNASE, **Umanismul și condiția umană în civilizația contemporană**, 1985, 300 p., 16 lei.

MIHAIL FLORESCU, **Enigmele și paradigmele materiei**. Colecția „Idei contemporane", 1984, 336 p., 14,50 lei.

NICOLAE ANGHEL, **Geopolitica — de la ideologie la strategia politică militară**, 1985, 132 p., 6 lei.

RADU FLORIAN, **Dialog cu secolul nostru**, 1984, 208 p., 11 lei.

EDITURA ACADEMIEI

MIHAI EMINESCU, **Opere, vol. XII**, 1985, 668 p., 89 lei.

* * * **Istoria filosofiei moderne și contemporane. Vol. I** (De la Renaștere la epoca „luminilor"), 1984, 575 p., 57 lei.

* * * **Perspectivă filosofică în abordarea fenomenelor sociale**. Coordonator : Oltea Mișcol, 1983, 171 p., 16 lei.

* * * **Praxiologie și logică**. Coordonator : Cornel Popa, 1984, 199 p., 13 lei.

* * * **Estetica**. Coordonatori : Marcel Breazu, Ion Ianoși, Grigore Smeu, Ion Toboșaru, 1983, 582 p., 75 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

EUGENIU SPERANȚIA, **Cartea despre carte sau efloreșcența spirituală**. Ediție îngrijită și Cuvînt înainte de Octavian Chețan, 1984, 120 p., 7,25 lei.

REV. FILOS., XXXII, 4, P. 303—400, BUCUREȘTI, 1985

I. P. I. c. 1378

45 504

Lei 30

I 8077

Revista de filosofie

DIN SUMAR:

ION FLOREA, Sistemul politic și democrația socialistă
ALEXANDRINA DRAGOMIR, Scop, previziune și responsabilitate în acțiunea umană
HARALAMBIE ENE, Conducerea — ca răspuns la schimbări

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

ADRIAN-PAUL ILIESCU, Ontologia umană ca „experiență fondatoare" pentru reconstrucția filosofică
PETRU VAIDA, O lectură paralelă: formă și comunicare la Tudor Vianu și la tînărul Lukács
MIRCEA FLONTA, Ontologie și cunoaștere științifică la G. Lukács
GH. LENCAN STOICA, Concepția lui Gramsci cu privire la intelectualitate

ANTROPOLOGIE ȘI CUNOAȘTERE (COMUNICĂRI)

Colaborează: **VASILE DEM. ZAMFIRESCU, VINTILĂ MIHĂILESCU, MIRCEA GUIAȘU, ION OPRESCU**

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

OPINII DESPRE CĂRȚI REPERE BIBLIOGRAFICE

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

5 *septembrie—octombrie* 1985

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1994

0 IIII 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale. Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii „Rompresfilatelia" — Departamentul Export-Import Presă. P. O. Box 12-201, telex 10370 prsfi r — București, 78104, Calea Griviței, 64—66.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Schitu Măgureanu nr. 1, Sect. V, București, telefon: 15.71.83.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à Rompresfilatelia Département Export-Import Presse, P.O. Box, 12-201, telex 10376 prsfi r, Bucarest 78104, Calea Griviței 64—66.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

I 8077
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXXII Nr. 5 1985

ULU 2014
2022

SUMAR

ION FLOREA, Sistemul politic și democrația socialistă 405
ALEXANDRINA DRAGOMIR, Scop, previziune și responsabilitate în acțiunea umană 412
HARALAMBIE ENE, Conducerea — ca răspuns la schimbări 417

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

ADRIAN-PAUL ILIESCU, Ontologia umană ca „experiență fondatoare" pentru reconstrucția filosofică 425
PETRU VAIDA, O lectură paralelă: formă și comunicare la Tudor Vianu și la tînărul Lukács 435
MIRCEA FLONTA, Ontologie și cunoaștere științifică la G. Lukács 439
GH. LENCAN STOICA, Concepția lui Gramsci cu privire la intelectualitate 443

ANTROPOLOGIE ȘI CUNOAȘTERE

VASILE DEM. ZAMFIRESCU, Spre o definiție a antropologiei 449
MIRCEA GUIAȘU, Lateralizare cerebrală și funcțiile cognitive 452
VINTILĂ MIHĂILESCU, „Existența întru relație" și ideologia dezechilibrului . . . 455
ION OPRESCU, Condiționare comunicațională și lateralizare cerebrală 457

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

Mihai Eminescu despre viața socială și culturală a veacului său 460

RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

ION I. BOBOC, Conceptul de prejudecată — Definiții și delimitări 465

OPINII DESPRE CĂRȚI

VASILE POPESCU, La izvoarele spiritualității morale a poporului român 469
GHEORGHE BOTIȘ, Ethosul daco-geților în actualitate 471
GRIGORE SMEU, Corelații estetice contemporane 474

REPERE BIBLIOGRAFICE

* * * *Materia, spațiul, timpul în istoria filosofiei premarxiste*, BUCUREȘTI 1982 (VIOREL CHIRILĂ); * * * *Filosofia contemporană. Probleme, teorii și curente. Cercetare bibliografică*, București, 1985 (S. M. RĂDULESCU); **Constantin Noica**, *Trei introduceri la Devenirea întru ființă*, București, 1984 (ION DUR); * * * *Die Werke von Karl Marx und Friedrich Engels in China*, 1984 (Al. B.); **Friedrich Bollnow**, *Studien zur Hermeneutik*, 1982—1983 (ALEXANDRU BOBOC). . . 477

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

20 de ani de la Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român *(E.F.)*; „Douăzeci de trepte ale împlinirii socialiste a Patriei" *(C.G.)*; „Participare, dezvoltare pace" *(M.C.B.)*; Conferință internațională Lukács *(Al.B.)*; Scurte note și informări 482

NECROLOG: MIHALACHE PETREA 489

43046.

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXII **№ 5** **1985 г.**

СОДЕРЖАНИЕ

ИОН ФЛОРЯ, Политическая система и социалистическая демократия 405
АЛЕКСАНДРИНА ДРАГОМИР, Цель, предвидение и ответственность в рамках человеческого действия 412
ХАРАЛАМБИЕ ЕНЕ, Руководство и социальные перемены 417

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

АДРИАН-ПАУЛЬ ИЛИЕСКУ, Онтология человека в качестве ,,основополагающего опыта'' и ее значение для философской реконструкции 425
ПЕТРУ ВАЙДА, Сравнительный анализ формы и коммуникации в воззрении Тудора Вияну и молодого Лукача 435
МИРЧА ФЛОНТА, *Онтология и научное познание в концепции Лукача* . . . 439
Г. ЛЕНКАН СТОЙКА, Грамши об интеллигенции 443

АНТРОПОЛОГИЯ И ПОЗНАНИЕ

ВАСИЛЕ ДЕМ. ЗАМФИРЕСКУ, Об определении антропологии 449
МИРЧА ГУЙАШУ, Разделение мозга и познавательные функции 452
ВИНТИЛА МИХАЙЛЕСКУ, «Бытие для отношения» и идеология разлада. . 455
ИОН ОПРЕСКУ, Коммуникационная обусловленность и разделение мозга . . 457

РАЗМЫШЛЕНИЯ И АФОРИЗМЫ

Михай Эминеску о социальной и культурной жизни своего времени 460

РАЗУМ И ВЕРА

ИОН И. БОБОК, Понятие предрассудка. Определения и разграничения . . . 465

МНЕНИЯ О КНИГАХ

ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, У источников нравственной духовности румынского народа 469
ГЕОРГЕ БОТИШ, Реконструкция дако-гетского этоса 471
ГРИГОРЕ ЗМЕУ, Корреляция эстетического в современном мире 474

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ 477

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 482

НЕКРОЛОГ: МИХАЛАКЕ ПЕТРЯ 489

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXXII **N° 5** **1985**

SOMMAIRE

ION FLOREA, Le système politique et la démocratie socialiste 405
ALEXANDRINA DRAGOMIR, But, prévision et responsabilité dans l'action humaine 412
HARALAMBIE ENE, La Conduite — comme réponse aux changements 417

NOTES PHILOSOPHIQUES

ADRIAN-PAUL ILIESCU, L'ontologie humaine en tant qu',,expérience fondatrice pour la reconstruction philosophique 425
PETRU VAIDA, Une lecture parallèle: forme et communication chez Tudor Vianu et chez le jeune Lukács 435
MIRCEA FLONTA, L'ontologie et la connaissance scientifique chez G. Lukács . . . 439
GH. LENCAN STOICA, La conception de Gramsci concernant l'intellectualité . . . 443

ANTHROPOLOGIE ET CONNAISSANCE

VASILE DEM. ZAMFIRESCU, Vers une définition de l'anthropologie. 449
MIRCEA GUIAȘU, Latéralisation cérébrale et les fonctions cognitives 452
VINTILĂ MIHĂILESCU, ,,Existence dans la relation" et l'idéologie du déséquilibre 455
ION OPRESCU, Conditionnement communicationnel et latéralisation cérébrale . . . 457

PENSÉES, MAXIMES, APHORISMES

Mihai Eminescu au sujet de la vie sociale et culturelle de son époque 460

RAISON ET CROYANCE

ION I. BOBOC, Le concept de préjugé. Définitions et délimitations 465

OPINIONS SUR LES LIVRES

VASILE POPESCU, Aux sources de la spiritualité morale du peuple roumain . . . 469
GHEORGHE BOTIȘ, L'éthos des daco-gètes dans l'actualité 471
GRIGORE SMEU, Corrélations esthétiques contemporaines 474

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES 477

LA VIE SCIENTIFIQUE 482

NÉCROLOGE: MIHALACHE PETREA 489

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

SISTEMUL POLITIC ȘI DEMOCRAȚIA SOCIALISTĂ

ION FLOREA

Problematica sistemului politic și democratic este fundamentală pentru socialism ; noua orînduire se deosebește radical de cea burgheză și nu poate prelua pur și simplu sistemul politic burghez. Victoria orînduirii socialiste succede punerii bazelor noului sistem politic, a cărui funcție esențială este tocmai aceea de a asigura această victorie, inclusiv cea a relațiilor de producție și sociale noi. La rîndul său, victoria socialismului în planul relațiilor economice și sociale deschide calea perfecționării în continuare a întregului sistem politic, a tuturor verigilor și a modului lor de implicare, precum și a principiilor funcționării sale, corespunzător stadiilor dezvoltării socialismului, cerințelor progresului social-economic și politic, valorilor sale specifice.

Sistemul politic socialist se deosebește radical de toate sistemele politice anterioare lui atît prin structura sa instituțională și organizațională, cît și prin relațiile politice specifice dintre clase și diversele grupuri sociale, relații bazate pe conlucrare și alianță, pe unitatea fundamentală de interese, expresie a unei conștiințe politice unitare și a valorilor politice specifice ce reflectă trăsăturile caracteristice noii orînduiri.

Unitatea organică, indestructibilă dintre socialism și democrație în toate etapele construirii noii orînduiri, se exprimă prin faptul că *sistemul politic socialist se definește, în esența lui, ca sistem al democrației socialiste*, prin finalitățile și structurile sale organizaționale, urmărind să asigure participarea efectivă a maselor la elaborarea și înfăptuirea politicii interne și externe a țării, la conducerea economico-socială.

Sistemul politic democratic socialist se constituie și se perfecționează în timp, fiind deschis permanent unor noi perfecționări, cerute de sporirea funcționalității sale în ansamblu, precum și a diferitelor sale componente, de etapele noi ale construcției socialiste, de adîncirea și lărgirea cadrului democratic.

Un rol fundamental în dezvoltarea sistemului nostru politic-democratic socialist, pînă la configurația lui actuală, l-a avut Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român, din 1965, care a consfințit victoria deplină a socialismului în întreaga economie. Constituția adoptată la numai o lună după Congresul al IX-lea a legiferat această realitate de fapt și prin schimbarea denumirii țării în Republica Socialistă România.

Partidul nostru a pornit și pornește de la faptul că socialismul este, în toate etapele dezvoltării sale, opera maselor populare, că noua orînduire se înfăptuiește numai cu poporul și pentru popor, lărgirea cadrului democratic de participare a maselor la elaborarea și înfăptuirea politicii interne și externe, la conducerea societății constituind o necesitate obiectivă pentru ca poporul să devină subiectul conștient al propriei istorii, pentru emanciparea sa deplină și accesul liber la valorile culturii și civilizației umane.

Participarea democratică efectivă — atribut esențial al socialismului, însăși rațiunea lui de a fi — dă expresie vie puterii poporului, constituie puterea acestuia în acțiune, în procesul exercitării ei. Partidul nostru consideră cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare și aliații săi doar începutul unui îndelungat proces conștient și perseverent de creare, sub conducerea patidului comunist, a cadrului instituțional de participare a maselor la conducerea societății, de perfecționare a funcționării democratice a tuturor structurilor sistemului politic socialist, începînd cu însuși partidul ca forță politică conducătoare în societate și continuînd cu statul socialist, ca instrument principal al noii puteri pentru făurirea noii orînduiri și apoi cu organizațiile de masă și obștești, la care s-au adăugat și angrenat organismele autoconducerii muncitorești. Sistemul politic democratic socialist se perfecționează deci, în funcție de etapele construcției socialiste, de gradul de dezvoltare și maturizare a orînduirii socialiste, de avansul în dezvoltarea conștiinței oamenilor muncii, de cerințele progresului multilateral neîntrerupt al patriei socialiste.

Pornind de la rolul decisiv al maselor în opera de edificare a vieții noi, de la faptul că noua calitate a oamenilor muncii de proprietari, producători și beneficiari ai rezultatelor propriei lor activități, de deținători ai puterii politice, implică participarea acestora la conducerea unităților economico-sociale și a întregii societăți, partidul nostru a acordat în ultimele două decenii o atenție susținută creării și perfecționării cadrului organizatoric și instituțional adecvat al democrației socialiste, așezării tuturor domeniilor de activitate pe baze profund democratice.

Congresul al IX-lea al partidului nostru a stabilit, încă acum două decenii, un set de măsuri pentru asigurarea conducerii democratice a activității economico-sociale, cum ar fi renunțarea la principiul conducerii unipersonale și generalizarea principiului conducerii colective în toate unitățile economico-sociale și la toate nivelele și constituirea, în conformitate cu acest principiu nou adoptat, a organelor colective de conducere, a consiliilor oamenilor muncii și a adunărilor generale din unitățile economice și sociale, care să constituie cadrul organizat al participării directe a maselor la luarea deciziilor economico-sociale, la conducerea societății.

Democrația noastră socialistă cuprinde într-o viziune unitară, armonioasă și integratoare atît domeniul politico-juridic, cît și domeniul vieții economice și sociale, al culturii și învățămîntului, conducerea și funcționarea ansamblului societății socialiste.

Ca rezultat al preocupărilor continue ale partidului, ale secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în țara noastră a fost creat și funcționează *un sistem complex, unic în felul său, al democrației socialiste.* Acest sistem îmbină în mod optim *democrația directă* — a cărei concretizare își găsește expresia în întreg ansamblul formelor și modalităților de exercitare a autoconducerii muncitorești, în dialogul permanent al partidului cu masele, în vizitele sistematice de lucru ale secretarului general al partidului în întreprinderi și instituții, în consfătuirile periodice pe ramuri și domenii, în dezbaterea amplă cu masele a proiectelor de legi, precum și a problemelor fundamentale ale politicii interne și externe —, cu formele *democrației reprezentative*, ce-și găsesc expresie în modul de constituire și funcționare a organelor puterii de stat, atît la nivel central, cît și pe plan local. În acest cadru se afirmă ca o tendință caracteristică *îmbinarea* elementelor democrației *statale* cu cele *obștești*, a conducerii democratice *unitare la nivel național* cu formele *autoconducerii muncitorești* în unitățile

economico-sociale, a exigențelor organizării unitare și fundamentării științifice a deciziilor cu implicarea maselor largi în toate etapele elaborării, adoptării, aplicării și controlului hotărîrilor.

O trăsătură definitorie a sistemului nostru politic și democratic socialist este *exercitarea rolului conducător al partidului comunist*, — el însuși un organism politic democratic — , în toate sectoarele vieții sociale, inclusiv în procesul perfecționării continue a democrației socialiste și al întăririi continue a acestui rol. Întregul proces de lărgire a democrației socialiste în țara noastră s-a înfăptuit din inițiativa partidului și în condițiile perfecționării continue a stilului și metodelor sale de muncă, ale lărgirii funcțiilor sale de *centru politic vital al întregii națiuni*. Partidul nostru își elaborează linia sa politică și adoptă diferite măsuri prin consultarea largă și în forme variate a poporului. Exprimînd interesele vitale și năzuințele cele mai înalte ale tuturor claselor și categoriilor de oameni ai muncii, partidul reprezintă totodată cadrul politic al dezbaterii deciziilor ce privesc întreaga dezvoltare a țării, fiind forța care dinamizează, unește și sudează toate componentele sistemului politic socialist.

Dezvoltarea democrației interne de partid a avut și are *consecințe directe asupra perfecționării întregului nostru sistem politic democratic național*. Vorbind despre rolul dinamizator al democrației în partid, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta la Congresul al XIII-lea al partidului : „Dezvoltarea democrației interne de partid constituie un factor de importanță hotărîtoare pentru întărirea democrației muncitorești, revoluționare" [1].

Partidul nostru urmărește în prezent să asigure buna funcționare a cadrului instituțional creat al democrației socialiste, combătînd cu hotărîre fenomenele de formalism și birocratism, acționînd pentru promovarea consecventă, în toate domeniile, a unui stil de muncă revoluționar, bazat pe consultarea și participarea maselor în adoptarea hotărîrilor, în traducerea lor în viață.

În sistemul nostru politic democratic un rol fundamental îl are și-l va avea pentru o lungă perspectivă istorică *statul democrației muncitorești, revoluționare*, cu organele sale democratice — Marea Adunare Națională, organul suprem al puterii de stat și consiliile populare — organe locale ale puterii, ale administrației de stat și ale autoconducerii teritoriale.

O direcție de mare însemnătate în lărgirea democratismului socialist o constituie întărirea *controlului oamenilor muncii* asupra activității organelor de stat, în așa fel încît acestea să acționeze cu toată răspunderea pentru respectarea și aplicarea legilor țării, pentru apărarea proprietății socialiste, a independenței și suveranității patriei, a cuceririlor revoluționare, a drepturilor și libertăților cetățenești.

În concepția P. C. R., organele de partid nu trebuie să se substituie, să le înlocuiască pe cele de stat, ci, exercitîndu-și rolul conducător în stat și în întreaga societate, prin linia sa politică și prin cadrele sale, partidul urmărește tot timpul să asigure buna lor funcționare, exercitarea atribuțiilor ce le revin în cadrul sistemului politic, prin conlucrarea cu masele de oameni ai muncii, cu organismele democratice de conducere a societății. Organele și organizațiile de partid din toate sectoarele și de la toate nivelurile acționează pentru unirea eforturilor creatoare ale oamenilor muncii, pentru buna funcționare a organelor de stat și a organismelor demo-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1984, p. 52.

cratice, pentru mobilizarea energiilor poporului în înfăptuirea obiectivelor făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării țării noastre spre comunism.

În calitatea sa de reprezentant suprem al oamenilor muncii — proprietari și producători — de organizator al vieții comune a întregului popor, de administrator general al proprietății poporului, statul socialist, în strînsă colaborare cu organismele autoconducerii muncitorești, urmărește să asigure conducerea *unitară*, *planificată* a întregii activități economico-sociale, dezvoltarea echilibrată și proporțională a societății, creșterea forțelor de producție pe teritoriu și un raport optim între diferite ramuri și sectoare.

Grație preocupărilor constante de dezvoltare a democrației statale s-a creat în țara noastră un sistem de planificare și conducere democratică a societății, ce îmbină strîns activitatea organelor de stat ca organisme în același timp democratice, cu participarea directă și efectivă a oamenilor muncii, a întregului popor la această activitate, prin sistemul autoconducerii muncitorești.

Componente active fundamentale ale sistemului nostru politic și democratic sînt, de asemenea, organizațiile de masă și obștești — sindicatele, U. T. C., mișcarea de femei, celelalte organizații — , organic integrate și angajate în mecanismul exercitării conducerii democratice a societății și care militează pentru mobilizarea și unirea eforturilor tuturor oamenilor muncii în vederea înfăptuirii Programului partidului, desfășoară o amplă activitate de educație comunistă a maselor, pentru afirmarea în viață a tuturor componentelor sistemului politic socialist, inclusiv a valorilor politice.

Un rol însemnat în funcționarea unitară a sistemului politic al democrației noastre socialiste îl exercită Frontul Democrației și Unității Socialiste, cel mai larg organism democratic, patriotic, în cadrul căruia se afirmă unitatea tuturor cetățenilor țării, fără deosebire de naționalitate, în jurul Partidului Comunist Român, se realizează unirea și coordonarea eforturilor întregului popor în procesul de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate.

În acest cadru se cuvin relevate atribuțiile Frontului Democrației și Unității Socialiste în organizarea alegerilor de deputați în Marea Adunare Națională și în consiliile populare, începînd cu depunerile de candidaturi și continuînd cu organizarea întîlnirilor candidaților cu alegătorii, fiind totodată cel care propune, în anumite situații, retragerea calității de deputat în urma exprimării voinței organizate a alegătorilor. Este pe deplin semnificativ faptul că în cadrul alegerilor din luna martie a acestui an campania electorală a fost declanșată de Congresul al III-lea al Frontului Democrației Socialiste. Sistemul nostru electoral — componentă esențială a funcționării democratice a sistemului nostru politic — a cunoscut perfecționări substanțiale după Congresul al IX-lea a partidului, menite să pună și mai bine în valoare esența democratică a societății noastre, să lărgească drepturile oamenilor muncii de a-și exprima liber voința și de a alege în organele de conducere a statului pe cei mai buni dintre cei mai buni cetățeni, prevăzîndu-se posibilitatea depunerii mai multor candidaturi pentru un loc de deputat. În spiritul acestor prevederi, la recentele alegeri din 17 martie, s-au depus 2—3 candidaturi pentru circa 50 la sută din deputații în Marea Adunare Națională și pentru 80% pentru deputații din consiliile populare.

Sistemul politic democratic socialist îmbină atît *cadrul instituțional și juridic* al participării efective a întregului popor la înfăptuirea conștientă a propriului său destin, principiile democratice de organizare și conducere a vieții economico-sociale, de la unitățile de bază pînă la organismele cu caracter național, cît și *valorile și normele fundamentale* ale funcționării societății noi, cum sînt : libertatea și responsabilitatea socială a tuturor cetățenilor, egalitatea socială și națională a acestora, principiile eticii și echității socialiste, cu o puternică încărcătură politică, împletite cu spiritul de angajare muncitorească, de ordine și disciplină, atitudinea nouă față de muncă și proprietatea socialistă, față de legile și normele juridice. De altfel, dreptul socialist se afirmă încă în procesul revoluției socialiste ca instrument al puterii revoluționare pentru constituirea și perfecționarea în continuare a sistemului politic democratic socialist, fiind totodată o componentă esențială a acestuia, ca un factor important de reglare unitară și conștientă a funcționării tuturor componentelor sale, a întregii vieți sociale.

Expresia cea mai largă a participării nemijlocite a maselor la conducerea societății noastre socialiste o constituie în țara noastră instituționalizarea sistemului *autoconducerii muncitorești*, începînd din 1978. Marcînd o treaptă superioară în dezvoltarea sistemului democrației socialiste, trecerea la o nouă calitate în activitatea de conducere a unităților socialiste, autoconducerea muncitorească și suportul ei material — *autogestiunea economico-financiară și autofinanțarea unităților socialiste* — oferă un cîmp larg de valorificare a uriașului potențial creator al oamenilor muncii în activitatea de planificare, în pregătirea și adoptarea deciziilor, în organizarea și desfășurarea muncii de înfăptuire a politicii partidului și statului, în controlul și evaluarea rezultatelor obținute, în buna gospodărire a părții din avuția națională încredințată spre administrarea colectivelor socialiste, în ridicarea continuă a eficienței activității economico-sociale.

Autoconducerea dispune în țara noastră de *organisme proprii*, cu putere juridică deliberativă în problemele complexe ale economiei și activității social-culturale și care se afirmă totodată ca verigi ale sistemului nostru politic democrat. Acestea sînt :

— *adunarea generală a oamenilor muncii*, forul suprem prin care clasa muncitoare, masele largi de oameni ai muncii participă direct și în mod organizat la conducerea activității economice și sociale. Adunarea generală este cadrul optim de afirmare a ideilor novatoare și a experiențelor valoroase, de găsire a soluțiilor tehnice, organizatorice și politice în vederea înlăturării neajunsurilor și perfecționării continue a stilului și metodelor de muncă ale organelor de conducere colectivă, de stimulare a unor atitudini și comportamente înaintate, a unui climat exigent de muncă și viață. Adunărilor generale li s-a conferit în ultimii ani o gamă largă de atribuții cum ar fi adoptarea planului de dezvoltare economico-socială a întreprinderii, aprobarea bugetului de venituri și cheltuieli, adoptarea măsurilor necesare dezvoltării unității respective, pentru creșterea veniturilor oamenilor muncii ; ele aprobă activitatea consiliilor de conducere, componența acestor consilii, inclusiv cadrele cu funcții de răspundere ; decid asupra angajării personalului muncitor în întreprindere, discută propunerile de sancționare sau îndepărtare din colectiv ; trag la răspundere pe cei ce încalcă legile, hotărîrile, normele de muncă și de conviețuire socială ;

— *consiliile oamenilor muncii*, care, în calitatea lor de foruri ale autoconducerii muncitorești, sînt investite de adunările generale să conducă întreaga activitate a unităților pe perioada mandatului primit. Sub conducerea consiliilor oamenilor muncii funcționează în întreprinderi *comisii pe domenii* (pentru creșterea productivității și organizarea științifică a muncii, pentru calitatea producției și eficiența economică; pentru dezvoltare, investiții și progres tehnic; pentru aprovizionare, desfacere și export-import; pentru buna gospodărire și apărarea proprietății obștești; pentru pregătire și perfecționare, încadrare și promovare în muncă). Pe lîngă C.O.M. își desfășoară de asemenea activitatea *consiliile de judecată muncitorească*.

În toate consiliile de conducere, inclusiv în cele de la nivelul ministerelor și instituțiilor centrale, cel puțin 30 la sută din membri sînt muncitori, maiștri și alți oameni ai muncii legați direct de producție, ceea ce asigură acestor consilii un caracter reprezentativ și o legătură strînsă cu masele, cu clasa muncitoare, creînd cadrul pentru participarea directă a producătorilor de bunuri materiale și spirituale, a clasei muncitoare — clasă conducătoare a societății —, a celorlalte categorii de oameni ai muncii la conducerea activității economico-sociale.

O însemnătate deosebită a avut-o pentru dezvoltarea sistemului autoconducerii muncitorești — subsistem component al celui politic socialist — instituționalizarea, la scara întregii țări, a congreselor, conferințelor, și consfătuirilor pe ramuri și sectoare de activitate: industrie, agricultură, educație, învățămînt, cultură etc. Se asigură, în acest fel un sistem larg și reprezentativ prin care mase largi de cetățeni au posibilitatea să participe la adoptarea deciziilor de importanță națională de care depind prezentul și viitorul patriei noastre socialiste. Un rol important în viața politică a țării îl au, în acest cadru, *Congresul consiliilor oamenilor muncii* și *Congresul agriculturii* ca forumuri naționale larg reprezentative ale autoconducerii muncitorești și din domeniul agriculturii, care reunesc, fiecare, aproximativ 11 000 de reprezentanți direcți ai oamenilor muncii din toate sectoarele de activitate și care aleg ca organisme permanente Consiliul Național al Oamenilor Muncii și Consiliul Național al Agriculturii. În cadrul acestor organisme se dezbat problemele esențiale ale progresului economico-social, se adoptă planurile de dezvoltare economico-socială, contribuind astfel la înfăptuirea politicii interne și externe a partidului și statului nostru. Un element nou statuat în ultimii ani îl constituie prezentarea de către guvern în fața Consiliului Național al Oamenilor Muncii a unor dări de seamă cu privire la îndeplinirea planului de stat și măsurile stabilite în continuare.

Menirea fundamentală a sistemului democrației noastre socialiste rezidă în crearea tuturor condițiilor ca masele cele mai largi de oameni ai muncii, întregul popor să participe efectiv, în mod organizat și în deplină unitate, la conducerea societății, la făurirea conștientă a socialismului și comunismului, pentru manifestarea plenară a personalității umane.

Sistemul nostru politic și al democrației socialiste se exprimă, totodată, prin largul sistem al *drepturilor și libertăților democratice cu caracter economic, politic și social-cultural ale oamenilor*, prin garantarea în fapt a respectării lor reale. Democrația socialistă are un caracter real și efectiv tocmai prin faptul că nu se mărginește să proclame în mod formal drepturile și libertățile cetățenești, ca în sistemul democratic burghez, ci urmărește realizarea lor în fapt, asigurarea posibilităților materiale și organizatorice de exercitare și lărgire a acestora.

Democrația socialistă se manifestă ca un proces multilateral, cuprinzînd într-o strînsă unitate atît domeniul economic, politic și juridic, cît și pe cel al culturii, învățămîntului, al relațiilor sociale, al realizării egalității depline în drepturi și accesului nestingherit al oamenilor muncii la valorile culturii și civilizației. În planul învățămîntului și culturii, democrația socialistă în țara noastră se concretizează atît în asigurarea accesului larg al maselor la valorile științei și culturii, în faptul că oamenii muncii se transformă din simpli „consumatori" în creatori de cultură, cît și în instituționalizarea unor forme de participare directă a creatorilor și a oamenilor muncii la conducerea instituțiilor de învățămînt și cultură, cum sînt Congresul educației și învățămîntului în domeniul învățămîntului și Congresul educației politice și culturii socialiste pentru domeniul culturii și organismele colective de conducere a instituțiilor respective.

O condiție a realizării *obiectivului strategic* de *lărgire continuă a participării maselor la conducerea societății* o constituie ridicarea nivelului de pregătire și de conștiință politică a oamenilor muncii, a responsabilității politice, morale și profesionale a acestora, factori care influențează profund gradul de participare și calitatea acesteia. Preocuparea deosebită a partidului pentru dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor, a spiritului revoluționar în întreaga viață socială, pentru formarea unei conștiințe participative, responsabile se legitimează și prin faptul că *democrația și sistemul politic socialist funcționează și se autoreglează în mod conștient*, prin oameni și pentru oameni. De aceea, vorbind despre sistemul politic socialist, nu putem scăpa nici un moment din vedere *factorul uman*, formarea omului corespunzător, înnobilat cu valorile moral-politice și ideologice ale socialismului, ale politicii Partidului Comunist Român, educarea lui revoluționară pentru realizarea idealului socialist și comunist, pentru afirmarea în funcționarea societății și în relațiile dintre oameni a celui mai consecvent și profund democratism și umanism.

Menirea acestui sistem larg al democrației socialiste este *exercitarea puterii și suveranității poporului de către poporul însuși și în interesul său.* Lărgirea cadrului participării maselor la conducerea societății și perfecționarea în continuare a sistemului nostru democratic și a autoconducerii muncitorești amplifică *procesul de socializare a puterii politice în etapa actuală*, în exercitarea ei fiind cuprinse toate clasele și categoriile sociale, toți cetățenii patriei fără deosebire de naționalitate. *Participarea democratică a poporului* la conducerea societății socialiste se afirmă astfel ca un *mijloc puternic de armonizare a aspirațiilor și intereselor diferitelor clase și categorii sociale*, de realizare și *întărire a unității moral-politice a poporului* și a *consensului național*, ca un cadru de soluționare a unor contradicții și dificultăți ce pot apărea în procesul complex al construcției socialiste, de promovare a spiritului revoluționar și novator în toate sferele vieții sociale, de stimulare și valorificare a energiilor creatoare ale maselor pentru asigurarea progresului societății socialiste în ansamblul ei.

Desigur, *sistemul politic democratic din fiecare țară socialistă* constituie și el *expresia unității dintre legitățile generale și condițiile specifice*, particulare în care se construiește socialismul. Cerințele legice generale ale dezvoltării democrației socialiste se exprimă în conținutul însuși al puterii de stat ca putere a poporului, sub conducerea clasei muncitoare și care nu se poate exercita decît prin formele democrației socialiste, în rolul conducător al partidului revoluționar în acest sistem, în întreaga societate și în funcționarea întregului sistem politic, în adîncirea continuă

a egalității și echității sociale, în împletirea tot mai strînsă dintre formele democrației directe și ale celei reprezentative, dintre activitatea componentelor sistemului politic — a partidului, statului, organizațiilor de masă și obștești și a formelor autoconducerii muncitorești, a tuturor acestora cu cea a maselor de oameni ai muncii, asigurînd întărirea coeziunii întregului popor în jurul partidului, înfăptuirea obiectivelor de progres pe trepte superioare ale orînduirii socialiste.

Condițiile specifice, diferite de la țară la țară, în care se construiește socialismul, ca și tradițiile democratice naționale își pun pecetea și asupra particularităților structurii și funcționării sistemului politic și democratic din fiecare țară socialistă, asupra formelor de organizare și participare adoptate de fiecare partid și popor în construcția și dezvoltarea noii orînduiri. De aceea, nu poate exista un model unic, universal valabil al sistemului democrației și al sistemului politic socialist. Ele țin de competența și autoritatea exclusivă, suverană a partidului și poporului respectiv, pe deplin independent, liber și stăpîn pe destinul său.

Analiza și dezbaterea științifică a problemelor făuririi și perfecționării sistemului politic democratic socialist trebuie să pună în evidență atît ceea ce este specific, divers, cît și tendințele și legitățile comune ale evoluției sale în procesul dezvoltării și maturizării noii orînduiri, superioritatea socialismului sub raportul organizării și funcționării sale democratice.

SCOP, PREVIZIUNE ȘI RESPONSABILITATE ÎN ACȚIUNEA UMANĂ

ALEXANDRINA DRAGOMIR

I. SCOPUL DIN PERSPECTIVA CIBERNETICĂ

Cercetările actuale în problema determinismului au în vedere, alături de abordarea dintr-o perspectivă metodologică modernă a unor concepte tradiționale ale conexiunii universale, redefinirea termenilor de *finalitate* și *scop*, multă vreme lăsați în umbră sau chiar repudiați în cadrul concepției deterministe despre lume.

Interpretat ca anticipare orientată (rațional și volitiv) a efectelor, înainte de acțiunea cauzelor care le vor provoca, scopul este o formă particulară a finalității [1]. El ordonează, coordonează și armonizează acțiunile în vederea obținerii unor rezultate cu sens. Stabilirea scopului impune construirea unui plan bazat pe cunoașterea și înțelegerea necesității, împletite cu libertatea de opțiune a subiectului. Scopul intervine, deci, numai în cadrul interacțiunilor proprii vieții sociale, fiind strîns legat de celelalte categorii ale determinismului.

Amplele discuții care s-au purtat în jurul conceptelor de finalitate și, respectiv, de scop (de cele mai multe ori acestor concepte li s-au conferit aceeași semnificație, în spiritul unui teleologism universal), au împins uneori gîndirea pe terenul teologiei, care postulează existența unui „scop suprem", anterior universului material. Accepția finalistă a celor două concepte s-a aflat întotdeauna în centrul criticilor aduse religiei. Desigur, în lămu-

rirea acestei probleme un rol hotărîtor l-a avut cibernetica, știința care a pus în evidență structura și funcționalitatea conexiunilor inverse, mecanismele proceselor cu autoreglare și control. În dinamica de ansamblu a sistemelor din natura vie acționează conexiunea inversă negativă. Acest tip de conexiune, pe temeiul căruia se instituie finalitatea în dialectica naturii, intervine și în cazul comportamentului orientat spre un anume scop. El permite schimbul de informație dintre subiect și obiect (astfel încît, pe temeiul acestuia, subiectul să determine o evoluție negentropică a obiectului, dezirabilă sieși), iar semnalele primite din partea viitorului (înrădăcinat în prezent) să-i orienteze permanent subiectului acțiunea și comportarea (prezentă).

La nivelul comportamentului uman, considerat ca sistem dinamic complex, reglarea acțiunii se realizează prin intermediul unui evantai de feedback-uri ce permit măsurarea distanței pînă la atingerea scopului. Pentru ca mărimile de ieșire ale sistemului acțiunii umane să fie corect proporționate cu mijloacele de realizare a țelului (țelurilor) este necesar ca înregistrările performanțelor anterioare să fie combinate în mod adecvat cu informațiile ce pot apărea pe parcurs. Se stabilește astfel o corelație în spațiu și timp între agentul acțiunii și ținta sa, corelație care cuprinde și mijloacele de atingere a scopului.

Comportamentele neintenționale nu sînt însoțite de această corelație. Spre exemplu, alunecarea și căderea pe gheață a cuiva nu este manifestarea vreunei intenții, agentul neprimind anumite semnale de la punctul de cădere care să-l facă să cadă tocmai în acel punct și nu în altul. Nu poate fi vorba în acest caz de vreo explicație teleologică.

În ceea ce privește comportamentele intenționale, problemele sînt mai complicate, explicațiile teleologice trebuind să depășească anumite dificultăți, pe care nu le întîlnim în explicațiile cauzale clasice. De aceea, față de definiția simplificatoare dată scopului de către Rosenblueth—Wiener—Bigelow [2], sînt formulate observații care încearcă să demonstreze imposibilitatea realizării conexiunii inverse în condițiile lipsei obiectului-țel. Iată un asemenea raționament : din faptul că scopul unui om este să obțină un lucru de genul lui K, nu putem deduce existența unui obiect de genul lui K către care tinde acesta [3] (de exemplu, cazul cuiva care caută în bibliotecă o carte ce nu se află acolo). Astfel, nu putem întreba dacă lipsa obiectului-țel (în cazul nostru, cartea) nu infirmă cumva definiția amintită, pentru comportamentele orientate în mod conștient. Deși este dată din perspectivă cibernetică, o astfel de definiție permite, într-o bună măsură, înțelegerea acțiunii umane ca un sistem dinamic complex, în care mărimile de ieșire și cele de intrare sînt strîns legate. Dar din analiza acestei definiții decurge totodată faptul că aplicarea exclusivă a logicii formale tradiționale în analiza diverselor aspecte ale acțiunii umane duce la concluzii cu caracter limitativ (îndeosebi, în sensul că se reduce scopul la finalitate, subiectivitatea la obiectivitate). Pe de altă parte, abordarea logico-formală este eficientă doar în cazul ansamblurilor aflate în echilibru static, al mecanismelor cu comandă rigidă, în care fiecare organ este cauza ce determină funcționarea organului următor [4].

Este cunoscut faptul că agentul uman poartă cu sine o anumită experiență ce influențează prezentul și viitorul său. El opune o „rezistență activă" mediului care exercită asupra sa un ansamblu complex de variații și realizează acte care nu se reduc la simple înlănțuiri cauzale rectilinii. De asemenea, lipsa obiectului-țel nu afectează interacțiunea dintre subiect și

lumea înconjurătoare. Inexistența unui astfel de obiect îl conduce la imaginarea lui, urmînd raportarea la el ca și cum ar exista în realitate. Spre exemplu, dorința omului religios de a se purifica prin intermediul unor practici de natură spirituală, izvorîte din convingerea că există o forță spirituală exterioară, suprapusă lui și Universului.

În plan socio-uman, definiția dată de către Rosenblueth—Wiener—Bigelow, trebuie, așadar, interpretată din punctul de vedere al altor logici: una de tip probabilistic, în care tendința spre echilibru se împletește cu permanenta variabilitate, și una de tip teleologic, care acceptă ideea că omul conștientizează curgerea neîntreruptă și ireversibilă a timpului, că el alege, în raport cu propriile interese, calea de urmat în acțiunile sale structurate diacronic.

2. PREVIZIUNEA CA DETERMINARE (COGNITIVĂ) ȘI ALEGERE (SUBIECTIVĂ)

Dacă, în calitatea sa de „pas al devenirii", timpul „rupe" circularitatea, făcînd să apară mereu ceva nou, atunci se pune problema cum pot fi posibile retroacțiunile într-o lume care se desfășoară într-un singur sens, dinspre trecut spre viitor. Răspunsul la o astfel de întrebare nu poate fi dat decît dacă se acceptă faptul că omul are capacitatea de prevedere a viitorului. Într-adevăr, el poate prevedea cognitiv mersul evenimentelor. Cunoașterea predictivă nu este însă reductibilă la o cunoaștere postdictică, scrutarea viitorului are un grad de incertitudine mult mai mare decît retrospectarea trecutului. De aceea, omul nu intervine oricum în relația complexă trecut-prezent-viitor. El se află într-un anume raport cu trecutul și într-altul cu viitorul. Anizotropia (asimetria) acestor legături face ca previziunea să se exprime printr-un raționament statistic ce conține informații doar despre frecvența distribuției unei (unor) anumite proprietăți într-o clasă dată de evenimente și nu despre gama integrală a evenimentelor posibile. În aceste condiții, predictibilitatea scade invers proporțional cu timpul la care se raportează previziunea.

Interpretarea amintită (probabilist-obiectivă) dă rezultate îndeosebi în cazul descrierii acelor ansambluri despre care există un mare număr de informații. Și aceasta într-un domeniu cum este cel al studierii legilor conservării în timp a sistemelor, cu precădere acolo unde există o informație bogată de natură experimentală asupra fiabilității sistemelor tehnice, (produse în serie mare, spre pildă) ceea ce permite stabilirea frecvenței relative a evenimentelor în condiții bine precizate ale experienței [5].

Lucrurile se complică însă atunci cînd este vorba de previziuni realizate de agentul acțiunii și în care el trebuie să evalueze probabilitatea producerii unor evenimente incerte. În acest caz, probabilitatea apare ca măsură a gradului de încredere raportată la realizarea unor procese, fenomene sau evenimente. Astfel, reflectarea raporturilor stochastice la nivelul acțiunii și deciziilor subiectului cunoscător este condiționată atît de informațiile culese, cît și de afectivitatea sa, care poate deforma evaluarea probabilităților. Putem spune că, în aceste condiții, alături de o probabilitate obiectivă, se manifestă și o probabilitate subietivă. Deși la baza procesului prin care subiectul estimează șansele de realizare a unor stări se află un anumit algoritm de transformare a datelor acumulate în previziuni, adică proiectarea rațională și plauzibilă a țelurilor și consecințelor acțiunii,

atît prefigurarea rezultantelor, cît și a programului de urmat, presupun implicarea subiectului. Ceea ce nu înseamnă pasivitate din partea acestuia în raport cu obiectul acțiunii sale. De unde rezultă că previziunea este influențată (condiționată) de scop, de proiecția activă a subiectului asupra diacroniei obiectului. Sînt prea bine cunoscute, în această privință, repercusiunile reflecției previzionale, motivată teleologic, asupra evoluției cunoașterii umane și a practicii sociale.

Aprecierea valorii rezultatelor acțiunii în raport cu un anumit scop, constituie, după cum se știe, unul din temeiurile procesului de decizie. O astfel de apreciere fundamentează, deci, previziunea, care nu se rezumă, din această cauză, numai la o întemeiere nomologică. Așadar, în cadrul sistemului decizional un rol deosebit de important îl ocupă momentul identificării acțiunilor posibile și al recunoașterii stărilor probabile, momentul selectării metodelor și procedeelor optime, precum și momentul interpretării hotărîrii luate. Toate aceste momente sînt strîns legate atît de pătrunderea (cognitivă) tot mai profundă a necesității, cît și de implicarea tot mai adecvată a subiectului, de luarea în considerație a scopurilor (dezirabile) acestuia. Se poate spune, astfel, că scopul întemeiază previziunea, la fel cum previziunea întemeiază scopul. Fără o astfel de interacțiune, acțiunile oamenilor nu le pot fi dezirabile și, ca atare, nu capătă atributul eficienței. Stabilirea unui raport optim între cunoașterea obiectului și starea subiectului în raport cu obiectul mijlocește intervenția *responsabilității* în acțiunea umană, deoarece subiectul acționează eficient pentru sine numai dacă acționează eficient și pentru semenii săi.

3. MOTIVAȚIA NOMOLOGICĂ ȘI TELEOLOGICĂ A RESPONSABILITĂȚII

Situația socială complexă în care individul uman se manifestă, implică alegerea și hotărîrea ca momente finale ale etapei preponderent ideale a acțiunii [6]. „Proiectul", alcătuit pe baza selecției din mai multe variante posibile și transformat în program ce urmează a fi executat, presupune, însă, în prealabil, un ansamblu de motivații nomologice, psihologice și axiologice. Primele îndeplinesc rolul principal întrucît determină corelarea condițiilor și a mijloacelor existente cu așteptările legate de realizarea scopului propus. Individul, ca membru al societății, trebuie să fie convins de faptul că numai evaluarea căilor de reușită, întemeiată pe cunoaștere și informare, permite construirea criteriilor necesare luării hotărîrii. Eliminarea arbitrariului și asimilarea cerințelor vieții sociale conduc la evitarea perspectivelor iluzorii, dar, mai ales, a eșecurilor.

Alegerea și hotărîrea comportă și întemeieri predominant emoționale ce nu pot fi rupte de motivațiile nomologice. Ele îl stimulează pe individ în a-și stabili scopuri aflate în concordanță cu mobilurile obiective. Odată cu valorizarea posibilelor direcții de acțiune și compararea lor se creează cadrul necesar deciziei asupra uneia (unora) dintre aceste direcții. Definirea unei scări de valori implică fixarea criteriilor pentru evaluarea consecințelor actelor posibile.

Coeficientul de neprevăzut ce însoțește acțiunea face ca distincția dintre mijloace și condiții să nu fie surprinsă întotdeauna corect. Acest lucru se observă mai ales în momentele de schimbare a statusului și a rolului social ale individului. Este un moment de confruntare între proiect și rezultate, în care societatea are menirea de a orienta aspirațiile individuale către

„o centrare anticipatoare", asociată tendințelor obiective de dezvoltare socială. În acest context, un rol deosebit îl are corelarea idealurilor individuale cu cele colective, fapt ce conduce la apariția sentimentului de responsabilitate [7].

Acest sentiment îl plasează pe individ în contextul social dat, îl pune în situația ca eficiența pentru sine a actelor sale să nu contravină eficienței pentru ceilalți, pentru grupul sau comunitatea cărora le aparține, și, mai ales, în situația de a-și asuma pe cont propriu riscul de a depăși codurile normative în vederea dobîndirii optimului social în acțiunea sa individuală. Acțiunea din responsabilitate presupune așadar o dublă condiționare motivațională : înscrierea în aria obiectivității (cu alte cuvinte, pătrunderea cognitivă, previzională a acesteia) și, în același timp, alegerea unor scopuri deziderabile (atît pentru individ cît și pentru societate, respectiv, pentru grup și comunitate). Eliminarea oricăreia dinte aceste motivații, îl duce pe individ, în calitatea sa de agent, în afara responsabilității, și, ca urmare, îl poate duce chiar la culpabilitate.

Fără îndoială, nici un membru al societății nu poate fi pregătit pentru un comportament în totalitate previzibil și, ca atare, pentru o permanentă și totală responsabilitate. În această privință intervine societatea prin educație (pregătirea individului pentru responsabilitate). Ceea ce poate face educația este doar de a pregăti individul pentru schimbare, de a-l înarma cu acele calități, convingeri și deprinderi care îi vor permite să depășească situațiile noi, să se adapteze din mers transformărilor rapide din cuprinsul vieții sale, să fie pregătit pentru înfăptuirea acțiunii responsabile. Trecerea de la potență la act în comportarea responsabilă aparține însă individului, modului său concret în care se angajează cognitiv și acțional, modalităților în care depune eforturi pentru a deveni competent și pentru a-și fixa scopuri motivate social, felului în care realizarea de sine se produce prin realizarea celorlalți și nu în contradicție cu aceasta.

★

Studiul sistemelor cu autoreglare oferă, după cum se observă, o explicație cauzală a proceselor orientate, autocorectoare și, uneori, anticipatoare, iar scopul acțiunii — aflat în conformitate cu un plan prestabilit de agent —, permite realizarea unei corelații inverse între prezent și ceea ce urmează să se îndeplinească în viitor. În cazul comportamentelor umane motivate teleologic, autoîntreținerea, menținerea stării existente, se întrepătrunde cu atingerea țelului, cu depășirea interacțiunilor circulare dintre subiect și ambianță. Pentru a realiza scopul propus și a alege acțiunile favorabile, omul trebuie să prevadă cu o anumită probabilitate șansele de reușită. Mai mult, aici intervin criterii de apreciere a rezulatelor acțiunii înfăptuite sau în curs de înfăptuire, criterii cuprinse în sistemele de valori, care reprezintă temeiurile stabilității în dinamica progresului social. Numai prin conștientizarea temeiurilor valorice ale acțiunii și scopurilor sale agentul se înscrie în aria libertății (capătă sentimentul că trăiește și acționează liber). Sporirea treptată a libertății, creșterea gradului de prelucrare a a informației primite, pe baza căreia se pot realiza demersuri predictive, precum și întărirea rolului responsabilității în cadrul deciziei ridică la un nivel superior un astfel de act, transformîndu-l într-un instrument fundamental de luare în stăpînire de către subiect a obiectului, în procesul istoric al realizării condiției umane, în determinismul de ansamblu al vieții sociale.

NOTE

[1] Ion Tudosescu, *Determinismul și știința*, București, Edit. științifică, 1971, p. 95.

[2] A. Rosenblueth, N. Wiener, J. Bigelow în: *Behaviour, Purpose and Teleology* din „Philosophy of Science", 1943, 10, p. 19—20, înțeleg prin scop acel comportament „pe care îl putem interpreta ca orientat spre atingerea unui țel, adică a unei condiții finale în care obiectul ajunge prin comportarea sa la o anumită corelație în timp sau spațiu cu un alt obiect sau eveniment".

[3] R. Taylor, *Purposeful and Non-Purposeful Behaviour: a Rejoinder*, în „Philosophy of Science", 1950, 17, p. 328.

[4] J. Guillaumaud, *Cibernetica și materialismul dialectic*, București, Edit. științifică, 1967, p. 161.

[5] Vasile M. Cătuneanu, Adrian Mihalache, *Bazele teoretice ale fiabilității*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1983, p. 226. Fiabilitatea este definită în literatura tehnică drept proprietatea generală de conservare în timp a performanțelor sistemelor de programe. Datorită gradului său înalt de generalitate, acest concept își găsește un larg cîmp de aplicare nu numai în domeniul tehnic, ci și în cel fizic, biologic, precum și în cadrul studiului vieții sociale.

[6] Mihai Florea, *Responsabilitatea acțiunii sociale*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976, p. 128.

[7] Ion Tudosescu, *Acțiunea umană și dialectica vieții sociale*, București, Edit. politică, 1980, p. 112.

CONDUCEREA — CA RĂSPUNS LA SCHIMBĂRI

HARALAMBIE ENE

Întreaga existență social-umană se caracterizează printr-o continuă devenire, prin trecerea de la o stare la altă stare, care exprimă în ea noi obiective de cucerit, forme noi ale existenței, etape superioare ale cunoașterii. Procesul de conducere însuși este chemat să orienteze această continuă dialectică a realității sociale într-un mod sistematic și eficient, să analizeze prin mijloace de cunoaștere și acționale, potențialitățile interne ale sistemului dat, astfel ca obiectivele prospectate de societate și evaluate ca dezirabile să fie atinse în timpul cel mai scurt și cu cheltuieli cît mai reduse de forțe și resurse. Pentru aceasta, însă, actul conducerii trebuie mereu să „rezolve" probleme, să dea soluții la întrebările pe care i le pune dialectica realității, prin succesiunea permanentă a unor noi factori de influență, prin schimbarea perpetuă a situației în care acționează sistemul social condus.

Procesul conducerii, prin demersul specific de cunoaștere, de prognoză și decizionare se constituie ca un *efort permanent de răspuns la schimbări*. Teoria conducerii demonstrează astăzi că iluziile care uneori s-au manifestat ca expresii ale comodității în gîndire, cu privire la conducere înțeleasă ca un simplu proces de manipulare a unui mecanism stabil, nu mai fac față de mult noilor probleme pe care le pune viața. Cu atît mai mult acest fapt este valabil pentru conținutul diverselor acte de conducere în societatea socialistă, la diferitele ei niveluri și compartimente, societate care presupune o construcție nouă, lipsită în general de modele care să permită copieri sau eventual simple corecții. În socialism actul conducerii trebuie să rezolve probleme noi de la început pînă la sfîrșit, în spiri-

tul cunoașterii proprii și urmărind o eficiență ridicată. Aceasta presupune o concepție nouă despre teoria și practica conducerii și a dezvoltării sociale însăși, concepție bine fundamentată în documentele Partidului Comunist Român. „Trăgînd învățăminte din activitatea trecută, atît din ceea ce este bine, cît și din lipsuri — arată secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — să acționăm în spiritul cerințelor dezvoltării sociale, să nu ne fie teamă să înlăturăm acele teze și noțiuni care nu mai corespund noilor condiții istorice și sociale. Studiind și înțelegînd fenomenele noi ce apar ca rezultat al dezvoltării umane în general, să promovăm consecvent tot ce este nou, ceea ce se impune cu necesitate obiectivă pentru progresul societății" [1]. Or, este evident că această necesitate obiectivă a procesualității sociale impune o orientare adecvată, profund științifică cu privire la teoria și practica conducerii.

★

Realizarea unui înalt nivel de eficiență în procesul conducerii vieții social-economice face necesară analiza și cunoașterea factorilor care participă și influențează, prin natura lor, conținutul conducerii.

Un prim grup de factori se subsumează raportului intern-extern ce guvernează acțiunea din orice sistem economico-social. Se știe că subiectul conducerii (organul de decizie) trebuie să țină seama, în general, în această ipostază, de două mari tipuri de factori : cei care se dezvoltă în interiorul sistemului și care definesc ceea ce se numește „starea internă" a sistemului și cei care influențează traiectoria sistemului și se produc din „situația de acțiune" exterioară, din raporturile necesare și obiective pe care sistemul le stabilește cu mediul exterior. Și unii și ceilalți au un caracter dinamic, se schimbă în timp, au putere de influență asupra conținutului și nivelului de eficiență ale obiectivelor realizate. Este însă evident că, în procesul conducerii, datorită raporturilor strînse în care se implică de la început organul de conducere față de factorii care se dezvoltă în interiorul sistemului dat (de exemplu, problemele pe care le pune forța de muncă, nivelul de calificare profesională al acesteia, starea de disciplină în sistem, raporturile și structurile organizatorice, conexiunile informaționale, evantaiul de interese pe compartimente și formații de muncă etc.) aceștia sînt mai repede și mai profund percepuți, ei domină preocupările decidentului. Efortul cerut de sincronizările acțiunii din sistem absoarbe mare parte din timpul și potențialitățile organului de conducere, care, în toată această perioadă, ar dori o anumită stabilitate a factorilor din exterior pentru a nu provoca o distribuție prea largă a preocupărilor. Acest deziderat se transformă uneori într-un model subiectiv cu privire la realitatea exterioară, aplicîndu-i acesteia o pecete de stabilitate, oarecum conservatoare, pe care ea în fapt nu o are. Drept urmare, atunci cînd influența unui factor este mai puternică, ea bulversează parțial starea inițială a sistemului gîndită a fi cvasipermanentă, cu toate efectele care decurg de aici pentru realizarea obiectivelor date. Nu de puține ori se consideră atunci că intervenția acestui factor are un caracter „obiectiv", independentă de voința și conștiința unuia sau altuia din organul de conducere, prin aceasta încercîndu-se să se motiveze rigiditatea în prioritatea acordată factorilor. Această tendință din practica conducerii este determinată uneori de caracterul limitat al disponibilităților informaționale și al potențialității de efort a organelor de conducere la un moment dat, limite surmontabile de altfel printr-o sistematică delegare de atribuții, lărgirea caracterului colectiv al con-

ducerii și schimbarea concepției privind prioritatea unora din problemele de soluționat.

În fapt, factorii care influențează în cea mai mare măsură performanța sistemului sînt cei rezultați din „situația de acțiune" a acestuia, determinînd în final și modificări în „starea internă", modificări de ordin structural uneori, adică ceea ce se cheamă adaptare la cerințele mediului. Acest tip de factori este și cel mai dinamic și în același timp foarte diferențiat. Prin procesul de conducere eficientă se urmărește cunoașterea posibilelor probleme pe care le pot provoca, precum și soluționarea acestora. Ca atare, modelele reducționiste și statice despre realitatea înconjurătoare nu sînt utile procesului de conducere, care este chemat tocmai să răspundă la influențele diverse, așa cum apar ele, indiferent de caracterul lor, mai mult sau mai puțin deziderabil.

Un alt grup de probleme le creează chiar modul în care decidentul operează în decursul actului specific al conducerii. Aici se se evidențiază cu mai multă claritate că procesul cunoașterii (demersul informațional, al diagnozei), nu trebuie să se reducă sau să acopere cu prioritate numai starea internă a sistemului, ci, în cel puțin egală măsură, și factorii determinați de situația de acțiune externă în care acesta se află. În acest ultim caz, conducerea poate asigura nu numai o cunoaștere în sine, la modul ideal, ci și o prevedere a schimbărilor ca bază a unui act decizional eficient. Ideea de *prevedere a schimbărilor*, care e posibilă în anumite domenii și pe anumite orizonturi de timp, aduce în planul conducerii exigențe superioare, în sensul că aceasta nu mai e văzută — chiar și în condițiile dinamicii sale ca un act care se limitează la o adaptare forțată, la plierea sa „post-factum" la schimbări, ci îi impune o concepție cu totul nouă, de conducere dinamică aptă să devanseze cu un pas schimbările. Aceasta ar presupune ca un asemenea factor de schimbare să găsească la declanșarea sa nu numai o veghe a cunoașterii, un ecou informațional în sine, ci și unele soluții gîndite pentru acest caz, și poate chiar ceva mai mult, și anume structuri interne de acțiune deja reelaborate, adică apte de a face față solicitărilor impuse de schimbare. În acest mod s-ar putea satisface în cea mai mare măsură relația dintre dialectica realității și caracterul dinamic al conducerii și odată relația satisfăcută se poate fundamenta și realizarea eficienței ridicate.

Desigur, aceasta este numai o tendință, știut fiind că este greu de surmontat dificultatea pe care o pune în fața conducerii caracterul contradictoriu al mediului de acțiune, dar ca obiectiv se impune.

Necesitatea prevederilor schimbărilor în conducerea sistemelor social-economice cu complexitate ridicată este determinată, în plus, de extraordinara dinamică a derulării factorilor de influență ce se constituie ca o caracteristică a epocii noastre. Ideea de *accelerare a schimbărilor* implică, în replică, un nou tip de acțiune, un ritm specific al elaboratelor conducerii (diagnoze, prospectări, planuri, programe, variante de decizii, structuri de organizare etc.) în stare să pună de acord viteza de schimbare a realității cu capacitatea de răspuns a sistemelor conduse. Acest acord nu exprimă un deziderat teoretic, ci este o condiție obiectivă, pentru practica conducerii, care își propune atingerea unor rezultate performanțiale în situații de acțiune mereu schimbate. O atare concepție implică și modificări ale mecanismelor, metodelor, instrumentelor și pîrghiilor utilizate în conducere, ce se cer a fi progresiv mai suple.

Tendința de algoritmizare din ce în ce mai riguroasă, dar adesea însoțită și de o anumită rigiditate, nu trebuie să blocheze caracterul adaptativ

și suplu al structurilor interne ale sistemelor conduse. Soluțiile la probleme se cer a fi mai repede elaborate și aplicate conform dinamicii problemelor înseși, care se derulează mai rapid. Algoritme valabile pe un timp îndelungat sînt din ce în ce mai dificil de construit. Cum spune un autor român, „supleţea trebuie să fie o caracteristică generală a soluțiilor elaborate ..., acestea trebuind să prevadă « proceduri de rezervă » care să permită readaptarea rapidă a metodelor informaționale decizionale clasice. . . . evitîndu-se adevărate prăbușiri organizatorice" [2]. Ca urmare, supleţea soluțiilor depinde în cea mai mare măsură de supleţea metodologiilor utilizate. În aceste condiții trebuie depășită concepţia liniară despre rezolvarea problemelor, care a dominat o bună perioadă de timp practica conducerii, făcîndu-se loc noilor exigenţe pe care le pune complexitatea schimbărilor. Conținutul concepțiilor determină și tipul de metodologie folosită în soluționarea problemelor, după cum urmează :

Concepţia liniară despre conducere : — apare o problemă :
— ea are în general o singură cauză ;
— ca atare, cere o singură soluţie ;
— soluția e cvasipermanentă.

Gîndirea dinamică, procesuală despre conducere, înțeleasă ca reacţie la schimbări : — apare o problemă ;
— ea este creată de o situație în care factorii sînt multipli și dinamici ;
— problema cere o soluție sau mai multe, funcție de complexitatea mediului și a sistemului condus ;
— soluția (soluțiile) durează atît timp cît nu se schimbă situaţia în care acţionează sistemul.

Actul de conducere a sistemelor social-economice se desfășoară totdeauna, în mai mare sau mai mică măsură, în condiții de complexitate, caracterizată prin interacțiune și influenţe contradictorii ale diferiților factori situaționali. Înseși sistemele conduse sînt și devin din ce în ce mai complexe. Ele sînt caracterizate prin : a) prezenţa unui număr relativ mare de parametri și factori care se desfășoară concomitent ; b) toți acești factori realizează un proces de interacțiune care face ca unele efecte previzibile la început să se stingă pe parcurs și altele să se amplifice conform unui comportament probabilist ; c) intensitatea acestor factori nu este permanent aceeași, ea variază și ca atare variază și puterea lor de determinare ; d) se remarcă existenţa unui prag de acumulări care permite ca, în anumite situaţii, pasivitatea relativă în timp a unor factori de putere să se activeze brusc prin intervenţia ulterioară a unui factor complementar de mai mică putere, dar cu forță de agregare superioară, declanșînd o explozie acțională care poate lua sistemul prin surprindere, provocîndu-i importante distorsiuni de structură și funcționalitate. La toate acestea trebuie să facă față actul de conducere, prin schimbarea metodologiilor, prin elaborarea și aplicarea la timp a „algoritmului de rezervă" pentru acoperirea solicitărilor impuse de complexitatea situației. Ca urmare, *complexitatea înseam-*

nă schimbare și sistemele caracterizate ca atare produc ele însele schimbări și se dezvoltă în schimbare.

Cîmpul de discontinuitae în care acționează permanent practica conducerii constituie expresia cea mai elocventă a negării caracterului linear al proceselor sociale. Tocmai de aceea elaboratele de prognoză, de exemplu, nu au decît un caracter orientativ, ele baleiază asupra unui orizont de timp fără a-și prelua sarcina de predicție prin mijloacele extrapolării deductive. Este dificil din acest punct de vedere să considerăm că demersul inductiv va putea totdeauna și în orice împrejurare să acopere caracterul diacronic al realității viitoare. Concepția potrivit căreia problemele pe care le are de rezolvat conducerea sînt o simplă prelungire a unor procese anterioare, deci ipoteza continuității lineare a fenomenului, a persistenței lui în timp fără schimbare, fără discontinuitate, nu ține seama de esența dialectică a fenomenului social, de complexitatea lui și ca atare nu este utilă actului de conducere performanțial. Or, luarea în considerație a discontinuității factorilor de influență explică în mod științific fenomenele dialecticii realității, ca de exemplu ruperile de ritm, spargerile de forme sub care s-au manifestat diferitele fenomene, modificările bruște de trenduri, caducitatea rapidă a unor mijloace și structuri la care trebuie cu timpul renunțat. Diacronia realității trebuie să triumfe asupra sincroniei concepției lineare, pentru ca actul de conducere să se alinieze dialecticii.

S-a stabilit, în mod corect, în ultimul timp, că *nivelul complexității unui sistem, starea sa de agregare și maturitate structurală se măsoară prin numărul de contradicții pe care le cuprinde, cu care se confruntă și, pe care, pe parcurs, le stăpînește.*

Exprimarea actului de conducere în condițiile unor factori contradictorii este starea naturală la care acesta trebuie să învețe să facă față. Practica conducerii diferitelor domenii ale vieții social-economice din societatea socialistă nu trebuie să privească apariția unor multipli factori contradictorii, cu care se confruntă în mod necesar, ca pe niște fenomene aberante, exprimînd o stare de instabilitate conjuncturală și nenaturală, ci ca expresie a complexității în care acționează și ale schimbărilor care au loc în aspirații, valori, interese, principii, instrumente și deci și de forțe. Toate acestea evoluează într-o anumită asimetrie și, deci, tendințele lor nu au o congruență obligatorie în planul funcționalității urmărite. Tocmai de aceea, în documentele partidului nostru se subliniază permanent ideea complexității și a contradicțiilor cu care ne confruntăm în mod obiectiv și pe care trebuie să le stăpînim. După cum spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu „Pe drumul pe care îl avem de parcurs va trebui să învingem încă unele greutăți, să soluționăm probleme noi, complexe, să ne confruntăm și să depășim o serie de dificultăți inerente desfășurării unei asemenea opere grandioase" [3].

Stabilitatea factorilor situaționali, a mediului de acțiune nu este decît un deziderat. În esență, aceasta ar presupune instalarea unui ansamblu de caracteristici pe care în mod evident realitatea cu greu le poate întruni ca atare. Astfel, o situație stabilă va trebui să se remarce prin :

— un număr redus de factori și ca urmare și de probleme ce constituie „intrări" ale sistemului condus ;

— cadența lor ar fi repetabilă și deci previzibilă facil, permițînd utilizarea unui algoritm deja cunoscut ;

— intensitatea acestora ar trebui să fie destul de redusă pentru a nu provoca perturbații ;

— ca urmare, s-ar constitui un mediu de acțiune relativ stagnant, lipsit de asimetrii, de contradicții și de unele dezechilibre inerente, ceea ce face dificil de imaginat schimbarea.

De aceea, stabilitatea nu apare decît ca un model pe care, uneori, o anumită practică conservatoare în conducere încearcă s-o propună realității, urmărind în fapt confortul acțiunii și economie de efort a creativității.

Caracterul dinamic al schimbărilor provoacă atît în mediu cît și în interiorul sistemelor conduse anumite asimetrii, dezechilibre chiar, ce exprimă în esență un act pozitiv, de trecere de la o stare la alta. Concepția cu privire la *echilibru și dezechilibru* în procesul de conducere este de natură a oferi, pe de o parte, explicația științifică a unor fenomene cu care se confruntă în mod obiectiv practica conducerii, iar pe de altă parte ea poate aduce un aport operațional cu privire la metodologia tratării acestor tipuri de fenomene în conducere. Așa cum constată un autor român, „contradicțiile — izvorul fundamental al dezvoltării — generează o serie de dezechilibre, deși între aceste categorii nu se poate pune semnul egalității. Totuși, nu atît existența ca atare a unor dezechilibre provoacă mișcarea, cît mai ales tendința obiectivă de a depăși dezechilibrele, de a echilibra organismul" [4]. În pofida a ceea ce s-a considerat mult timp în teoria conducerii și, în general, în praxiologie, conceptele de echilibru și dezechilibru sînt esențiale pentru crearea unui demers operațional cu privire la funcționalitatea dinamică și adaptativă a sistemelor complexe.

Se știe că orice schimbare duce la ruperea echilibrului relativ stabilit inițial de actul de conducere (prin decizii și organizări repetate), dar în același timp și orice proces de adaptare, de răspuns adecvat la schimbări este prin el însuși un factor de rupere a echilibrului dat. Orice adaptare și repliere, în fapt actul de conducere în întregimea sa, exprimă un proces perpetuu de restabilire a unui anume echilibru funcțional și apoi — cînd realitatea o cere — de destabilizare a acestuia prin noile priorități alese, prin reorganizare, schimbări de obiective. Natura *dinamică a echilibrului* nu a fost totdeauna clară și ușor de acceptat pentru o anumită parte a teoriei conducerii care era în căutarea unor aranjamente de stabilitate și funcționalitate cvasipermanentă, rămase desigur la nivelul unui deziderat. Or, este evident că ideea de echilibru în sine duce la plasarea acestui act, prin excelență dinamic, în domeniul staticii social-economice. Pentru a generaliza, putem spune că dacă un anumit model economic sau social ar explica variabilele de stare și dacă se constată că nu există o tendință a acestor variabile spre schimbare, atunci sistemul de variabile este în echilibru, ceea ce, evident, apare ca o improbabilitate pentru viața socială, împotriva dialecticii. Așa cum spunea Marx, „în înțelegerea pozitivă a realității existente, ea (metoda dialectică — n.ns.) include totodată înțelegerea negării acestei realități, a pieirii ei necesare, pentru că ea privește fiecare formă realizată în mișcare, adică și sub aspectul ei trecător" [5].

Asimetriile, ca exponente ale contradicțiilor, ca efecte ale schimbărilor accelerate sînt necesare pentru că ele semnalează o anumită neconcordanță dintre starea reală a sistemului, structurile sale, modul său de acțiune, pe de o parte, și condițiile schimbătoare ale situației de acțiune, pe de altă parte. În fapt, ele exprimă simptome ale unui viitor proces de reorganizare și adaptare la mediu, sînt expresia complexității specifice sistemului socio-economic. Starea de echilibru este un rezultat temporar al unui proces adaptativ și nici acela nu constituie cu adevărat un echilibru stabil, ci unul

permanent în mișcare, cunoscînd în anumite etape ale sale continue rearanjamente și armonizări și, în aceeași măsură, apariția unor prime forme care vestesc asimetriile viitoare. Dacă sistemele sociale complexe și-ar căuta un echilibru stabil, această stare ar corespunde unor forme maxime de entropie. Or, așa cum demonstrează cele mai noi cercetări din domeniu, „pentru a putea obține un sistem în stare de echilibru, el trebuie ocrotit de fluxurile din care este constituită natura (mediul înconjurător — n.ns.), el trebuie « pus la cutie ». . . În lumea pe care o cunoaștem echilibrul este o stare rară și precară. . . " [6].

Sistemele sociale, organizate pentru acțiune teleologică sînt prin conținutul lor sisteme deschise și de creștere, ca urmare ele sînt „condamnate" la o permanentă mișcare în sensul pe care îl cer obiectivele. În caz contrar, ele tind spre o stare de autoconservare, care ar impune în primul rînd izolarea de mediu, de orice factor de influență la care să fie obligate să reacționeze. Structura internă, în cazul unui sistem închis, ar fi cea caracterizată prin incapacitate de răspuns adecvat, prin autoconservare în sine, fără tendința spre devenire și creștere. Atingerea unor obiective mereu noi și performanțiale presupune de regulă adaptare la schimbare, structuri dinamice și schimbări cu unele efecte asimetrice în sistem, față de aranjamentele anterioare. Or, starea de izolare este de neconceput pentru oricare din sistemele social-economice, avînd în vedere că „pentru orice sistem izolat viitorul este direcția în care crește entropia" [7]. Echilibrul și dezechilibrul, ca stări ale sistemelor conduse, exprimă mai degrabă forme de tranziență ; niciodată nu se va putea atinge un echilibru stabil, în orice caz nu pentru mult timp, iar starea de nonechilibru este în fapt un proces de trecere de la o etapă la alta.

În realitate, chiar în cazul atingerii unui echilibru precar, aceasta nu este deloc lipsit de asimetrii și desincronizări, dar ele, temporar, se armonizează în aranjamentul dat, servesc deocamdată funcționalității date, contribuie la realizarea finală a obiectivelor și nu sînt sesizate ca dezechilibre sau sînt considerate ca niște priorități din necesități de funcționalitate. Numai ulterior, datorită schimbării condițiilor de acțiune, în care caz este nevoie și de restructurări interne, de noi aranjamente, unele din vechile orientări sînt deodată percepute ca dezechilibre care, acum, ar putea destabiliza sistemul dat. Deci, asimetriile și dezechilibrele existente la un moment dat nu pot fi calificate totdeauna ca destabilizatoare, ci numai funcție de natura aranjamentului considerat în sisteme cu ordine funcțională. Dacă o asimetrie sau alta este considerată ca dezechilibru (ca și în cazul ordinei și dezordinei în entropie) aceasta depinde de punctul de vedere adoptat, în raport cu rolul lor în cadrul funcțional în mișcare al sistemului.

Ca atare, conceptul de *echilibru dinamic și relativ* este cel care exprimă mai bine stările prin care trece sistemul supus actului de conducere, act ce are tendința, mai degrabă, de a reechilibra permanent anumite asimetrii care se nasc în interiorul sistemului. Starea de echilibru dinamic este un efect al proceselor de conducere prin care se realizează autoorganizarea și adaptarea la schimbările pe care le impune mediul de acțiune. Dialecticii realității trebuie să-i corespundă o conducere dialectică.

Desigur că fiecare din aceste etape de autoorganizare, trecerea succesivă prin crize de adaptare presupune, în cazul sistemelor socio-economice, schimbări de structură, de mecanisme, schimbări instituționale, etc., care impun o cheltuire de efort. Se consumă cu această ocazie o muncă socială, resurse materiale și financiare, se impune concomitent un nivel

ridicat de creativitate socială. Acest cost poate fi mai mare sau mai mic, funcție și de conținutul schimbărilor produse în mediu, funcție însă și de profunzimea adaptărilor. Desigur, în cazul unor rezistențe prelungite la schimbări, sistemul impune mai tîrziu aranjamente cu adevărat structurale, pentru că el a fost mai puțin suplu, a acumulat prin rigiditatea sa în timp mai multe contradicții la care trebuie dat acum răspuns adecvat. Aceasta impune, desigur, reorientări masive, costuri economice și sociale ridicate. Dar, în toate situațiile, oricare ar fi ele, neadaptarea este incomparabil mai costisitoare decît alinierea la schimbări, ea impune ulterior un preț mai ridicat, care, în mod exponențial, se multiplică cu fiecare unitate de timp.

NOTE

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 22, București, Edit. politică, 1982, p. 194.

[2] Gh. Boldur, *Analiza complexă a sistemelor*, în „Revista de studii și cercetări de calcul economic", 3/1980, p. 97.

[3] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al P.C.R.*, București, Edit. politică, 1984, p. 39.

[4] Emilian Dobrescu, *Optimul economic național*, București, Edit. politică, 1976, p. 153.

[5] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 27.

[6] Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *Noua alianță. Metamorfoza științei*, București, Edit. politică, 1984, p. 183.

[7] *Ibidem*, p. 174.

ONTOLOGIA UMANĂ CA „EXPERIENȚĂ FONDATOARE" PENTRU RECONSTRUCȚIA FILOSOFICĂ

ADRIAN-PAUL ILIESCU

„Fiindcă omul acesta este mai mult o răspîntie decît un om" — metafora lui Ortega y Gasset, rezervată altui context, ar putea pune în plină lumină poziția lui Marx în geografia spirituală contemporană. Căci ea instaurează dintr-o dată o reprezentare clară a ambelor aspecte semnificative ale acestei poziții : mai întîi, cel legat de faptul că gîndirea marxistă a modificat în mod ireversibil traiectoriile demersului filosofic — după Marx nu se mai poate filosofa ca și cum Marx n-ar fi existat (probabil performanța maximă la care poate aspira un gînditor) ; apoi, cel legat de faptul că această gîndire nu s-a concretizat în jalonarea unui „itinerar canonic" în filosofie, nici în instituirea unui „sens unic" al demersurilor ontologice.

Opera lui Marx este o răspîntie din care se poate pleca în direcții diferite și aceasta este o dovadă a imensei fertilități teoretice a acestei opere. Compararea a două dintre acestea — „*direcția Plehanov*" și „*direcția Gramsci-Luckács*" — poate fi extrem de relevantă metafilosofic. Gestul de refuz al canonizării unei interpretări teoretice nu trebuie să degenereze însă într-unul de renunțare sceptică sau de toleranță relativistă absolută ; el poate fi convertit într-o atitudine constructivă, de evidențiere precaută a temeiurilor în virtutea cărora o interpretare poate aspira la prioritate față de altele.

Este tocmai ceea ce ne propunem să facem aici, pentru a susține ideea că numai acea interpretare ce pune ontologia umană în centrul filosofiei marxiste și face din ea o „experiență fondatoare" pentru ontologia generală, va putea da seama de reconstrucția realizată de Marx și Engels în cadrul gîndirii teoretice, de forța revoluționară a acestei reconstrucții. Or, cea mai pregnantă caracteristică a „direcției Plehanov" este tendința de a identifica marxismul cu o ontologie generală, punînd la baza sa ontologia naturii și exilînd pe un loc periferic ontologia umană. În această interpretare, marxismul nu este altceva decît un *tablou* abstract al raporturilor ontice fundamentale (materialismul) precum și al „celor mai generale legi ale dezvoltării" (dialectica), pe cînd materialismul istoric sau antropologia dată de Marx apar ca aplicații locale ale concepției „generale" prezentate în acest tablou abstract. Strădania acestui curent de gîndire ar fi, așadar, aceeași cu a filosofiilor clasice : elaborarea unui model al Universului, ridicarea unui eșafodaj arhitectonic, paralel cu cel al științei, dar deosebit de acesta prin generalitate, prin amploare. Continuitatea de preocupări atrage după sine și o continuitate de probleme, așadar marxismul apare ca *un răspuns nou* la *o problemă veche :* problema fundamentală a raportului materie-spirit. Contribuția lui Marx este identificată în răsturnarea (materialistă) a răspunsului (idealist) hegelian. În fine — pentru a încheia

acest rezumat în cîteva fraze al unor particularități a căror descriere ar necesita o întreagă carte — modelul ontologic marxist este prezentat ca o construcție teoretică bazată pe un *postulat apodictic* sau pe o *opțiune primară ireductibilă*, de același tip dar de sens contrar celei făcute de Hegel.

Cîteva exemple ne vor convinge că așa sînt văzute lucrurile. După V. N. Kostiuk, ideea materialității lumii este o aserțiune „pură" a existenței obiective și ea trebuie construită independent de orice tablou științific al lumii [1]. Mihai Drăgănescu consideră că aceeași idee „poate fi privită ca un postulat filosofic" [2], iar Győzö Rácz afirmă tranșant că „Marx a trebuit să pornească de la premisa *metafizică* potrivit căreia materia are chiar *in abstracto*, rolul primordial și determinant față de conștiință" [3].

Potrivit „direcției Plehanov", marxismul este prin excelență o ontologie generală, un model al Universului centrat pe redarea unor raporturi fundamentale din natură și bazat pe o aserțiune apodictică impersonală — ambele elemente compun o imagine în care ontologia umană are un rol subordonat și o semnificație locală. Justifică însă textele esențiale ale lui Marx (și chiar Engels) o atare interpretare? Se pare că nu și aceasta se poate argumenta în legătură cu ambele elemente enumerate mai sus. Să le analizăm, în ordinea inversă însă față de această enumerare.

I. DE CE NATURĂ ESTE AFIRMAȚIA MATERIALISTĂ FUNDAMENTALĂ LA MARX?

Ideea materialității nu apare, de fapt, ca o *descriere* a unui raport ontic fundamental din Univers, deci ca postulat al unei ontologii generale (sau a naturii), ci, mai curînd, ca o constatare epistemologică pe marginea experienței umane, constatare pe care Marx o ridică la rangul de principiu metodologic. Această constatare este aceea că *fenomenele conștiinței nu se pot explica exclusiv prin ele însele, ci se explică prin (întreaga) existență socială*. Ideea poate fi identificată încă în tezele 4 și 8 asupra lui Feuerbach, unde Marx afirmă că „Toate misterele care împing teoria spre misticism își găsesc dezlegarea rațională în practica omenească". Dacă prin *mister* vom înțelege acele probleme care rezistă elucidării pur teoretice și, prin aceasta, provoacă explicația mistică, vom putea sesiza aici o primă afirmare a constatării amintite. Este de subliniat faptul că dacă în ceea ce privește conștiința religioasă ideea nu este inedită, ca teză generală privitoare la spirit ea este o contribuție majoră, originală a lui Marx.

Înlocuirea principiului „materia determină conștiința" — postulat abstract și vag, caracteristic gîndirii speculative — cu ideea că fenomenele spirituale nu sînt autoexplicative, că ele nu sînt deci autosuficiente și nici independente epistemologic, este evidentă și explicită în *Ideologia germană*: „Chiar și plăsmuirile nebuloase din creierul oamenilor sînt produse necesare ale procesului lor de viață material, care poate fi constatat pe cale empirică și este legat de premise materiale. Morala, religia, metafizica și toate celelalte domenii ideologice, precum și formele de conștiință corespunzătoare lor pierd deci aparența că ar fi de sine stătătoare. Ele nu au o istorie, ele nu au o dezvoltare" [4]. De vreme ce nu sînt „de sine stătătoare" și nu au o istorie proprie, fenomenele de conștiință se dovedesc a nu fi autonome; de aici se deduce ideea că aceste fenomene nu se pot explica prin ele însele, ci trebuie raportate la viața materială.

Întrebarea care se pune însă este : această poziție teoretică fondatoare a materialismului istoric este expresia unei opțiuni primare, apriori, a asumării unui postulat absolut sau expresia unei concluzii epistemologice? Deosebirea materialism-idealism este una între sisteme bazate pe opțiuni opuse, sau una între demersuri teoretice de tip radical diferit? Întemeietorii materialismului istoric își descriau concepția astfel : „Ea constă, de asemenea, în a prezenta activitatea societății civile în sfera vieții de stat și a explica prin ea totalitatea diferitelor produse teoretice și forme de conștiință, ca religie, filosofie, morală etc. etc., precum și în a urmări procesul nașterii lor pe această bază putîndu-se prezenta astfel procesul în ansamblul lui (deci și interacțiunea diferitelor sale laturi). Spre deosebire de concepția idealistă despre istorie, această concepție nu caută să găsească în fiecare perioadă o categorie, ci rămîne mereu pe terenul real al istoriei ; ea nu explică practica prin idee, ci explică prin practica materială formarea ideilor" [5]. Pasajul este extrem de relevant. El indică faptul că *la baza materialismului istoric nu stă un postulat dogmatic* („materia determină conștiința"), *ci o strategie metodologică : aceea de a explica fenomenele de conștiință prin intermediul vieții materiale.* Trecerea de la idealism la materialism nu este deci o trecere de la opțiunea apriori „idealul determină materialul", la opțiunea opusă „materialul determină idealul", ci, așa cum reiese din citatul amintit, o trecere de la strategia căutării categoriilor abstracte în practica materială, la strategia căutării filierei prin care practica materială conduce la formarea categoriilor abstracte și a ideilor.

Este evident aici că întregul context, sistemul de referință și unghiul din care sînt privite lucrurile este epistemologico-metodologic și nu „pur" ontologic. Întrebarea din subtext nu este „care element ontic determină pe celălalt?" ci : „care element, practica materială sau ideile, poate constitui factor explicativ pentru celălalt?". Termenii folosiți — „a explica", „a prezenta", „a urmări" — ilustrează *caracterul epistemologic al preocupării* autorilor. Care putea fi justificarea strategiei metodologice adoptate de întemeietorii materialismului istoric? Pentru a răspunde la această întrebare avem, din fericire, la dispoziție o declarație explicită a lui Marx : „Cercetările mele m-au dus la concluzia că relațiile juridice, ca și forma de stat, nu pot fi înțelese nici în ele însele, nici din așa-numita dezvoltare generală a spiritului omenesc, ci, dimpotrivă, ele își au rădăcinile în relațiile de trai materiale" [6]. Cu greu s-ar putea imagina (sau pretinde) o mărturie mai clară sau mai directă decît această relatare a lui Marx privind concluzia la care a ajuns în anii 1843—1844, cercetînd filosofia hegeliană a dreptului. Căci din ea reiese fără nici un echivoc faptul că la baza materialismului istoric stă o constatare epistemologică, impusă de experiență și că interpretarea de față nu este o modernizare forțată : fenomenele suprastructurii nu pot fi înțelese și nu se pot explica endogen (exclusiv prin ele însele), ci trebuie înțelese și explicate exogen (prin referire la existența socială).

Merită amintit în treacăt și faptul că, criticîndu-l pe Dühring, Engels subliniază la rîndul său caracterul de concluzie al poziției materialiste fundamentale : „Rezultatele generale ale cercetării lumii se vădesc la capătul acestor cercetări ; ele nu sînt, așadar, *principii*, puncte de plecare, ci *rezultate*, concluzii" [7]. Un sens similar are și celebra frază care spune că unitatea materială a lumii este dovedită nu printr-o scamatorie intelectuală, ci prin experiența îndelungată a filosofiei și științelor.

Dacă marxismul s-ar fi întemeiat pe postularea apodictică a unui raport ontologic fundamental, opus celui postulat de Hegel, atunci el n-ar fi reprezentat decît înlocuirea unui dogmatism (idealist) cu altul (materialist) : în loc de „idee absolută", caracterul absolut al factorului material. O atare schimbare — caracteristică de fapt materialismului premarxist — este numai aparent revoluționară, deoarece ea inversează numai răspunsul, păstrînd însă punerea (speculativă) a problemei și strategia (dogmatică) a ontologiei necritice. În fapt, însă, materialismul istoric a evoluat altfel. Cercetările l-au condus pe Marx la o concluzie negativă, la o „lege de limitare" impusă de experiența epistemologică : domeniul abstracțiilor nu este autarhic, el nu este autosuficient ; fenomenele de conștiință (și în genere de suprastructură) nu se pot explica exclusiv prin ele însele (endogen). Această constatare epistemologică, care, prin caracterul ei critic față de posibilitățile teoretice umane este mai curînd în spiritul criticismului kantian decît în cel al speculativismului hegelian și care marchează de fapt ruptura cu Hegel, privează domeniul idealului de autonomie și justifică o strategie metodologică care va fi recunoscută drept *principală contribuție originală a marxismului : strategia explicării idealului prin referire la viața materială, a conștiinței prin existența socială.*

Așadar, la baza materialismului istoric nu stă un postulat ontologic, obținut prin inversarea celui hegelian, ci o strategie metodologică bazată pe o constatare epistemologică. Aceasta nu înseamnă, desigur, că marxismul nu are o ontologie ; constatarea de care vorbim și strategia fundată pe ea au ele însele o *importantă semnificație ontologică.* Este însă vorba despre *un alt tip de ontologie,* decît cel cunoscut din filosofia clasică, precritică, ce se baza pe opțiuni apriori, postulate apodictice sau „axiome" pretinzînd să redea „adevăruri prime" despre cum este „realitatea în sine". Asupra acestui nou tip de ontologie vom reveni mai jos. Pînă atunci trebuie însă precizat că afirmația marxistă fundamentală, nefiind altceva decît expresia unei experiențe epistemologice și a unui angajament metodologic, nu aparține domeniului ontologiei generale, abstracte și impersonale, nici ontologiei naturii. Mai curînd, așa cum a sugerat Lukács, ea are un caracter metodologic. Am putea spune că ea ține de metateorie și nu de teorie, deoarece rezultă din analiza critică a încercărilor teoretice anterioare ; că ea exprimă o poziție în metaontologie și nu în ontologia „pură" ce pretinde să descrie „realitatea ultimă", „lucrul în sine". Ca expresie a unei strategii metodologice, afirmația materialistă fundamentală ține de ceea ce s-ar putea numi *ontologia culturii, ontologia lumii ideilor și valorilor teoretice.* Dacă am accepta concepția popperiană — ceea ce însă nu este cazul — ar trebui să spunem că poziția marxistă fundamentală este o poziție de ontologie a lumii a treia, a lumii entităților teoretice, culturale. Ea aparține mai curînd unei ontologii umane în sens larg, deoarece este expresia unei concluzii asupra experienței teoretice umane acumulate în știință și filosofie, o concluzie metateoretică, epistemologică : deoarece, de asemenea, ea exprimă un angajament metodologic, o strategie culturală (cognitivă) considerată optimă pentru progresul teoretic uman, și nicidecum o descriere impersonală a unui raport ontologic absolut, în sine, independent de om. Dacă așa stau lucrurile, atunci întreg sistemul filosofic marxist, fundat pe această experiență umană condensată într-o concluzie epistemologică, trebuie să aibă un caracter de metateorie și strategie metodologică, nicidecum unul de tablou impersonal asupra „realității pure".

Tot mai mulți autori pun sub semnul întrebării interpretarea lui Plehanov asupra ontologiei marxiste și, în special, înțelegerea acesteia din urmă ca model al lumii, ca tablou al celor mai generale legi și raporturi din realitate. Ludwig Grünberg, subliniind că Marx a refuzat „a se cantona în formularea unor legi universale ale devenirii *ne varietur*", pune următoarele întrebări semnificative: „Nu cumva ideea engelsiană de « dialectică a naturii » (de la care a pornit Stalin în definirea reducționist-dogmatică a filosofiei ca «știință a legilor celor mai generale ale dezvoltării» exprimă o simplă « răsturnare » a dialecticii hegeliene, bazată doar pe o inversiune a sensului mitologiei metamorfozelor Ideii absolute, contravenind faptului incontestabil că structura internă a dialecticii lui Marx este radical modificată?" [8] și

„Nu cumva aspectul esențial al acestei probleme îl constituie *relația dialectică dintre subiect și obiect* în practica socială și în procesul cunoașterii?" [9].

Relativ la această a doua problemă n-ar fi poate inutil de menționat că, dacă cele spuse de noi în secțiunea anterioară sînt corecte, atunci, într-adevăr, esențial este aspectul relației subiect-obiect în orice punct al edificiului teoretic marxist. Căci la baza acestuia stă o concluzie asupra experienței subiectului privitoare la modul în care *nu* se poate explica obiectul (și anume, obiectul ideal, abstract nu se poate explica endogen) și nicidecum o concluzie dogmatică despre cum este obiectul „în sine".

Lukács și Gramsci au subliniat — se știe — că prezentarea acestei filosofii ca o ontologie de sine stătătoare, scindată de istorie, o transformă într-o metafizică [10]. Și alți autori consideră că o atare prezentare a dialecticii marxiste o transpune pe aceasta în contextul „filosofiei exclusiv tradiționale, premarxiste și chiar prehegeliene" [11]. Or, un lucru este cert și anume că Marx și Engels au avut o opinie critică, extrem de aspră, față de filosofia tradițională. Un prim argument este oferit de modul în care întemeietorii marxismului au respins atît problematica cît și viziunea clasică asupra statutului filosofiei. Spre exemplu, problema raportului materie-spirit, ca problemă clasică, nu este omologată teoretic de către marxism. Marx și Engels considerau opoziția implicată aici drept „o idee absurdă și nefirească" [12] și criticau presupoziția separabilității absolute a două serii paralele de entități ce ar forma „materialul" și „spiritualul". Ei erau convinși că problema a apărut numai ca efect al rătăcirii conștiinței rupte de practică, așa cum afirmă explicit în *Ideologia germană*; statutul ce i se acordă este deci mai curînd acela de falsă problemă, decît cel de centru genuin de atracție teoretică. Prin urmare, efortul teoretic originar al marxismului nu a fost acela de a da un răspuns *nou* la vechile întrebări filosofice, ci acela de a respinge aceste întrebări tradiționale, dezvăluind substratul lor speculativ.

Această strategie de a „de-construi" ontologia tradițională — în loc de a construi încă un sistem ontologic în cadrul aceleiași tradiții — este recomandată explicit: „Însăși întrebarea ta este un produs al abstracției. Întreabă-te cum ai ajuns la această întrebare; întreabă-te dacă întrebarea ta nu izvorește dintr-un punct de vedere la care nu sînt în stare să dau răspuns, pentru că este complet greșit" [13]. Respingerea problematicii clasice a ontologiei atrage după sine și respingerea ontologiei bazate pe această problematică. Din puținele afirmații făcute de Marx pe această temă reiese

totuși clar atitudinea sa critică față de ontologia înțeleasă ca „un sistem determinat față de alte sisteme determinate", deci ca un tablou abstract al realului („în sine") atașat galeriei istorice de tablouri de același fel. Analiza atentă a ideilor metafilosofice ale lui Marx arată că viziunea sa despre rolul filosofiei a evoluat trecînd prin trei etape distincte [14], dar, trebuie precizat, *în nici una dintre aceste etape acest rol nu a fost acela de a constitui un tablou sau un model abstract al „realului pur"*. În toate etapele Marx a rezervat filosofiei o sarcină *critică*, și nu *descriptivă*. În operele din tinerețe, pînă la *Sfînta Familie* și *Ideologia germană*, se pune accentul pe critica ficțiunilor teoretice ale filosofiei speculative, pentru ca treptat efortul să fie dirijat către critica vieții sociale care a inspirat aceste ficțiuni. În ambele cazuri, însă, filosofia — în viziunea marxistă — are statutul unui demers critic, de-constructiv și nu statutul unui demers descriptiv sau de construcție sistematic-speculativă. Atîta vreme cît efectuează o critică a ontologiilor speculative, ontologia lui Marx se constituie ca o *metaontologie* cu caracter demascator; pentru ca, apoi, criticînd capitalismul, ea să se constituie într-o demascare a realităților sociale, și nu a produselor teoretice.

Marx considera că „este, înainte de toate, *sarcina filosofiei*, care se află în slujba istoriei, ca, după ce a fost demascată *forma sfîntă* a înstrăinării de sine a omului să demaște înstrăinarea de sine în *formele* ei *profane*" [15]. Din orice punct de vedere am privi lucrurile, se impune concluzia că *ontologia profesată de Marx este, prin excelență, o ontologie umană*. Ca demers critic, este neîndoielnic astfel deoarece exprimă o atitudine umană și nicidecum o descriere impersonală sau o reprezentare a realului „pur". Ca obiect, ea este în toate cazurile o ontologie a umanului: atunci cînd se constituie într-o metaontologie, deoarece face critica unor entități culturale (sistemele filosofice tradiționale), iar atunci cînd se constituie într-o ontologie socială, deoarece face critica unor entități sociale. Această centrare pe elementul uman nu este surprinzătoare decît pentru cel care ignoră faptul că, în viziunea lui Marx, a fi filosof înseamnă a fi un critic radical, ce merge pînă la rădăcina lucrurilor și că, pentru om, rădăcina lucrurilor este omul însuși. Dacă însă este adevărat că ontologia marxistă este o ontologie umană — în sensul larg și nu în cel strict al expresiei, desigur — atunci ea reprezintă o negare a filosofiei tradiționale, caracterizată de un permanent efort spre purificare de elementul subiectiv-uman și de constituire a unor tablouri abstracte, impersonale ale „realității în sine". Tocmai din acest motiv, Marx insistă asupra faptului că filosofia (tradițională) este ceva *ce trebuie depășit* — atitudine ce transpare clar în teza a 11-a asupra lui Feuerbach și în *Introducerea* la *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului*. Dacă subzistă dubii asupra atitudinii critice a întemeietorului materialismului istoric față de ontologia-tablou, tradițională, nu rămîne altceva de adăugat decît următoarea afirmație explicită a marelui gînditor: exigențele și rezultatele filosofiei, dacă sînt întemeiate, „nu se pot obține decît ca o *negare a filosofiei de pînă acum*, a filosofiei ca filosofie" [16].

Partea cea mai uimitoare a lucrurilor este aceea că însuși Engels, care, prin ideea de *dialectică a naturii*, a încurajat interpretarea de tip Plehanov a filosofiei, a aderat la viziunea lui Marx descrisă mai sus. În scrisoarea către Conrad Schmidt (27 oct. 1890), Engels afișează față de filosofia tradițională aceeași atitudine negativă ca și marele său prieten: plecînd de la premisa că întreg conținutul filosofiei este transmis istoric și

el se compune din reprezentări false, din „nerozii", rezultat al unor fenomene economice negative, el spune: „În ceea ce privește domeniile ideologice care plutesc în sfere și mai înalte — religia, filosofia etc. — acestea au un conținut preistoric găsit și preluat de perioada istorică, conținut pe care astăzi l-am numi nerozie" [17]. Subliniind mereu ideea: conținutul folosofiei este perpetuat din trecutul istoric și este înțesat de reprezentări false despre natură, Engels atribuie științei rolul de a demasca ontologia tradițională a naturii, de a înlocui ficțiunile ei cu rezultatele științifice: „Istoria științelor este istoria înlăturării treptate a acestei nerozii ... " [18]. Evident că, în aceste condiții, filosofia nu se justifică decît ca o critică demascatoare ce subminează sistemele tradiționale și nicidecum ca o adăugare de sisteme noi la fondul vechi. De aici convingerea privitoare la „sfîrșitul filosofiei": „Cu Hegel, în genere, filosofia se încheie" [19]; și tot de aici convingerea că sarcina de a construi tablouri ale naturii și istoriei trebuie trecută științei. Din toată filosofia este destinat să rămînă ca element de sine stătător numai „știința despre gîndire și despre legile ei: logica formală și dialectica" [20]. Tot restul „se dizolvă în știința pozitivă despre natură și istorie" [21]. La rîndul său, Marx își exprimase convingerea că viitorul cunoașterii stă într-o istorie universală unică a realității, o știință unificată — nicidecum într-un tablou ontologic dat de filosofi. Este extrem de remarcabil faptul că, din acest punct de vedere, în sarcina filosofiei rămîne numai domeniul gîndirii — filosofia se transformă într-o filosofie a cunoașterii, punct de vedere ce poate fi raportat atît la Kant cît și la Hegel — iar dialectica este înțeleasă ca o metodologie cognitivă și nicidecum ca o descriere a „celor mai generale legi".

Toate aceste elemente pledează împotriva conceperii marxismului ca tablou al „celor mai generale legi și raporturi reale". Progresele cunoașterii științifice indică posibilitatea ca știința modernă să preia sarcina — atribuită prin tradiție filosofiei — de schițare a „celor mai generale legi". Constituirea unei teorii generale a dinamicii sistemelor, anunțată de anumite realizări științifice majore cum ar fi, spre exemplu, teoria matematică a catastrofelor a lui René Thom, ar însemna desigur fructificarea în știință a vechiului ideal filosofic de schițare a unor legi de maximă generalitate, aplicabile tuturor entităților reale. Teoriile științifice matematizate, de mare generalitate, aplicabile și utile nu numai în descrierea comportamentului sistemelor naturale, ci și în descrierea comportamentului sistemului uman (individual sau social) se apropie periculos de mult de obiectivul constituirii unui tablou general-abstract al realului. Nu se poate, desigur, afirma că acest obiectiv este deja atins. Dar limitele istorice, de fapt, ale științei nu trebuie transformate în limite eterne, de natură, de drept. Nu avem încă nici un indiciu cert privitor la presupusa incapacitate a științei de a da un tablou general al realității, incapacitate atît de des invocată de filosofii dornici de a concura știința prin ontologiile lor. Ideea că științele sînt predestinate unei vocații a particularului, a localului și a detaliilor este o simplă prejudecată, justificată, poate, istoric, dar inacceptabilă ca principiu etern. Și, oricum, un lucru este sigur: ideea că filosofia trebuie să ofere un tablou-cadru, de mare generalitate, al realului, în care știința n-ar avea loc decît în măsura în care ar umple cu date „locale" diferitele regiuni particulare ale tabloului, nu este o idee marxistă. Engels a combătut expres această idee: „*Sistematica* cu neputință după Hegel. Este limpede că lumea constituie un sistem unitar, adică un tot închegat, dar cunoașterea acestui sistem presupune cunoașterea *întregii* naturi și istorii,

ceea ce oamenii nu realizează *niciodată*. Cine construiește deci sisteme trebuie să umple nenumăratele lacune cu *propriile sale invenții*, adică să scornească fantezii irațională, să facă ideologie" [22]. Relativitatea cunoașterii, caracterul ei incomplet condamnă la eșec — subliniază Engels — orice încercare de a da tablouri ontologice sistematice, transformîndu-le în tentative ad-hoc de suplinire a insuficiențelor cunoașterii prin ficțiuni efemere. Este clar că a încerca să descrii „legile cele mai generale ale realului", „raporturile fundamentale ultime" este o tentativă înrudită cu aceea de a surprinde „realitatea ultimă", „lucrul în sine", „ființa ca atare". Filosofia care propune asemenea legi și raporturi este în situația de a prescrie un cadru general, de nedepășit, realității : orice știință ar fi prin aceasta condamnată la a respecta acest cadru și constrînsă să umple cu date corespunzătoare diferitele sale „căsuțe" libere. Cunoașterea științifică ar apare astfel ca demers destinat să particularizeze și să ilustreze „legile cele mai generale" și „raporturile fundamentale" postulate de filosofi. Această situație trimite într-un mod alarmant de direct la ideea că facultatea cognitivă a omului a fost prinsă într-un cadru rigid și etern care anunță convingerea că anumite elemente sînt achiziții definitive, deci porțiuni de adevăr absolut. Or, nici un marxist nu poate tolera o atare convingere.

Adepții interpretării opuse ar putea insista în apărarea poziției lor, susținînd că toate afirmațiile critice făcute de Marx și Engels la adresa filosofiei ca filosofie, deci ca tablou ontologic abstract, sînt expresia unei nemulțumiri față de o stare de fapt, dar nu expresia unei convingeri față de starea de drept, adică față de natura filosofiei. Dar lucrurile nu stau, în realitate, astfel. Marx critica nu numai „filosofia de pînă acum", ci și „filosofia ca filosofie" iar Engels era convins că filosofia trebuie izgonită din natură și istorie, rezervîndu-i-se domeniul cognitiv [23], ceea ce arată că ei nu se rezumă la a descrie ce este filosofia ci își expun părerea asupra a ceea ce *trebuie* să fie ea. Așadar, celebra aserțiune engelsiană despre necesitatea metamorfozării filosofiei ca răspuns la descoperirile epocale din științele naturii nu trebuie înțeleasă în sensul că filosofia este un tablou general, un cadru totalizant care trebuie să-și modifice componentele atunci cînd știința înregistrează schimbări importante ; ci trebuie înțeleasă mai curînd în sensul că filosofia, ca reflecție asupra experienței cognitive umane, trebuie să-și modifice concluziile în funcție de modificarea acestei experiențe (radicală în cazul marilor descoperiri). Astfel, gîndirea marxistă premerge cu mult ideile moderne — din filosofia analitică de ex. — situînd filosofia, de drept, nu la nivelul teoretic (nivelul modelelor, tablourilor realității), ci la cel metateoretic (nivelul reflecției asupra experienței cognitive umane). Filosofia nu este descrierea unei lumi, cît reflecție critică asupra descrierilor posibile ale unei lumi : ea nu se adaugă experienței teoretice umane, ci se raportează critic la ea.

III. DE CE NATURĂ ESTE REVOLUȚIA MARXISTĂ ÎN ONTOLOGIE ?

Prezentarea ontologiei marxiste ca metaontologie ar putea deschide posibilitatea următoarei obiecții : dacă marxismului i se refuză statutul unei ontologii-model al realului, atunci i se refuză statutul de ontologie. Privează oare, cele spuse pînă acum, filosofia lui Marx și Engels de relevanță ontologică ? Înțelegerea corectă a reconstrucției filosofice marxiste arată că nu.

Principala inovație metodologică făcută de Marx — și care a justificat compararea sa cu Galilei sau Kepler — a constat în introducerea unei cerințe de concordanță între dinamica abstracțiilor teoretice și datele experienței istorice acumulate. Conform acestei cerințe, utilizarea abstracțiilor este legitimă numai în cazurile în care aplicarea lor este cuplată cu exemplificarea istorică concretă ; prin aceasta, Marx introduce în construcția teoretică a științelor sociale *contextele de control* (empiric) ce limitează benefic spațiul de acțiune al ipotezelor pure — căci experiența hegeliană arătase clar riscurile și prețurile excesive plătite pentru o libertate absolută a gîndirii abstracte. Rezultatul acestei inovații este o restrîngere drastică a posibilităților de omologare științifică a demersurilor teoretice abstracte, pur ipotetice, speculative, care nu se situau într-un context concret, bine determinat. Și acest rezultat nu a fost rezervat aplicării exclusive în domeniul cercetării științifice, ci a fost înțeles de Marx ca o necesitate permanentă a oricărui element cognitiv, ca o *strategie intelectuală generală*, cu evidente virtuți profilactice (antispeculative, demistificatoare). Aceasta înseamnă că el este folosit și în filosofie, iar aici efectul său este următorul : nu se mai poate legitima teoretic nici o teorie generală, abstractă care își situează obiectul în „spațiul absolut" a „tot ceea ce există". Poate fi legitimată numai o teorie care își situează obiectul (și demersul) într-un context bine determinat, concret, în care rezultatele pot fi controlate prin exemplificări particulare, prin instanțe istorice.

Respectînd implicit acest principiu, Marx operează următoarele mutații teoretice : (I) substituie problemelor ontologice clasice — probleme notorii pentru caracterul lor abstract, nedeterminat și nebulos —, probleme mai precise, atașate unei ontologii locale, controlabile empiric : în locul problemei raportului „materie-spirit", problema raportului social „existență (istorică) conștientă — conștiința existenței (istorice)". Unul din motivele ignorării acestei schimbări de problematică a fost acela că întemeietorii materialismului istoric au continuat să folosească uneori și terminologia tradițională („materie", „spirit") — nu s-a observat însă că ea apare exclusiv în contexte critice, polemice, fiind folosită doar pentru explicitarea respingerii viziunii idealiste tradiționale ! ; (II) Marx respinge (adeseori explicit) limbajul vag și nedeterminat care plasa în mod automat analiza filosofică în contextul universalității abstracte — termenii „libertate", „masă" [24] etc. Divagațiile făcute în acest limbaj pe marginea problemelor clasice sînt caracterizate drept „vorbărie" sau drept înșiruiri de „cuvinte edificatoare, menite să ajute la ocolirea, în scopuri apologetice, a unor probleme determinate" [25] ; (III) în fine, Marx transferă analiza în domeniul concret al vieții sociale determinate istoric, unde se pot decela structuri economice și politice clare, relații incontestabile de influențare etc.

Prin aceste mutații, Marx a transferat problematica filosofică și analiza destinată soluționării acestei problematici din sfera impersonală a „realității în genere" în sfera concretă, direct accesibilă și familiară a realității sociale, umane. Acest transfer nu a fost înțeles ca desființare a ontologiei, ci ca reconstrucție a ei : *ceea ce dispare nu este ontologia* în genere, ci *un tip* de ontologie, și anume cel ce presupune existența unui mediu de nebulozitate referențială. În locul lui, Marx propune o ontologie locală concretă, dar ale cărei rezultate, prin relevanța lor, recuperează integral sfera de semnificație (și aplicabilitate) a ontologiei „generale" (materialiste). Așadar, revoluția înfăptuită de marxism în ontologie a constat în esență în transplantarea problematicii și a demersului ideatic din „spațiul

absolut" al universalității abstracte, inevitabil speculative, ce scăpa controlului intersubiectiv — și al cărui exemplu paradigmantic rămîne Hegel sau Feuerbach —, în spațiul „local" al unei ontologii particulare — ontologia socială, — , unde se poate obține o reprezentare integrală a problematicii relevante și unde, în plus, există și acele contexte de control intersubiectiv necesare efectivității gîndirii.

Prin aceasta Marx a dat de înțeles lumii filosofice un lucru a cărui importanță nu este niciodată prea mult subliniată : filosofii nu trebuie să aspire la producerea unui tablou ontologic universal *alăturat* tablourilor ontologice locale date de știință ; ei trebuie mai curînd să aspire la relevarea semnificațiilor universale ale unei ontologii „locale" ale cărei demersuri se dovedesc a constitui o „experiență culturală paradigmatică" pentru filosofie. În acest sens anume, poate că orice mare ontologie este (și pare destinată să rămînă) metaontologie. În speță, ontologia marxistă este, așa cum sublinia Labriola, primul reprezentant al „direcției Gramsci-Lukács", mai curînd un îndrumar pentru ontologie, decît o ontologie-tablou. Ea poate apărea, cititorului superficial, ca rezultat al unei „reducții" a ontologiei generale, „absolute" la o ontologie regională : ontologia socială. Dar impresia este doar înregistrarea unei aparențe superficiale : căci în problematica raportului „existență socială conștientă—conștiință a existenței sociale" este recuperat integral tot ceea ce este relevant pentru o elucidare materialistă (deci care refuză să extindă domeniul conștiinței dincolo de granițele societății omenești) a problemei raportului dintre cele două mari sfere ale existenței „universale". Iar în reprezentarea sa socială (concretă) problema poate fi modelată științific, abordată atît teoretic-abstract cît și istoric (empiric) și soluționată într-o modalitate care să permită controlul și consensul intersubiectiv. Aparenta „regionalizare" a ontologiei, în cadrul marxismului, are avantajul de a aduce un progres net pe linia satisfacerii idealurilor de raționalitate specifice unui demers cognitiv de tip științific.

NOTE

[1] V. N. Kostiuk, *Possible Worlds and the Ontology of the Scientific Theory*, în *Logic, Methodology and Philosophy of Science, VI* (editors: L. J. Cohen, J.Lós, H. Pfeiffer, K. P. Podewski), PWN-North Holland, 1982, p. 357.

[2] Mihai Drăgănescu, *Marx și filosofia naturii*, în *Marx contemporanul nostru* (coord. D. Ghișe, A. Marga, A. Mihu), București, Edit. științifică și enciclopedică, 1983, p. 33.

[3] Győző Rácz, *Marx și viitorul filosofiei*, în același volum ca mai sus, p. 310.

[4] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 27.

[5] *Idem*, p. 38.

[6] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, București, Edit. politică, 1960, p. 8, 9.

[7] Fr. Engels, *Materiale pentru Anti-Dühring*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 612.

[8] Ludwig Grünberg, *Dialectica naturii și natura dialecticii: de la „dialectica-monolog" la „dialectica-dialog"*, în „Revista de filosofie", nr. 4/1983.

[9] *Ibidem*.

[10] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 102.

[11] Marek J. Siemek, *Problemele autocunoașterii filosofice a marxismului*, în *Științele sociale și politice peste hotare*, nr. 2/1981, p. 107.

[12] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, ed. cit., p. 478.

[13] K. Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, în K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 584.

[14] Carol Johnson, *Filosofie și revoluție la tînărul Marx*, în *Științele sociale și politice peste hotare*, nr. 2/1984.

[15] K. Marx, *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, București, Edit. politică, p. 414.

[16] *Ibidem*, p. 419.

[17] K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, București, Edit. politică, 1967, p. 466.

[18] *Ibidem*.

[19] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, p. 339.

[20] Idem, p. 371 și Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 26, 27.

[21] *Ibidem*.

[22] Fr. Engels, *Materiale pentru Anti-Dühring*, în *op. cit.*, p. 612—613.

[23] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane*, în *op. cit.*, p. 371.

[24] K. Marx și Fr. Engels, *Sfînta familie*, în *Opere*, vol. 2, Edit. de stat pentru literatura politică, 1958, p. 173, 125.

[25] *Ibidem*, p. 125.

O LECTURĂ PARALELĂ: FORMĂ ȘI COMUNICARE LA TUDOR VIANU ȘI LA TÎNĂRUL LUKÁCS

PETRU VAIDA

În istoria filosofiei întîmpinăm nu o dată împrejurarea — instructivă sub raport metodologic — ca probleme identice sau asemănătoare să dobîndească, în funcție de contextul filosofic și social-cultural diferit, soluții diferite, chiar contrastante. Lectura paralelă a esteticii de tinerețe a lui G. Lukács și a esteticii lui Tudor Vianu ne permite să punem în evidență o astfel de împrejurare. Am ales ca obiect al analizei noastre *conceptul de formă* și cel legat de primul — de *artă ca microcosm*, așa cum apar ele la T. Vianu și la tînărul Lukács, gînditor pe care îl putem considera — pentru perioada elaborării primei forme a esteticii sale, așa-numita *Estetică de la Heidelberg* (1912—1918), publicată postum — ca integrat ambianței filosofice germane.

Tînărul Lukács, anterior adeziunii sale la marxism, ia ca punct de plecare conceptul de „trăire" (Erlebnis) în sensul tehnic special pe care i-l dă „filosofia vieții". Pornind de aici, opera de artă și principiul ei ordonator, cosmogenetic, *forma*, îi apar ca expresii ale dorinței fierbinți a oamenilor de a comunica între ei și, simultan, ale *imposibilității de comunicare* autentică, ce decurge din caracterul strict calitativ și incomparabil al trăirii. O comunicare adecvată și completă, „fără rest", s-ar putea realiza, după tînărul Lukács, numai părăsind sfera trăirilor și trecînd într-o sferă de valori, dirijată de norme (de exemplu, în sfera logicului, a eticului etc.).

Arta pare să anuleze această aporie a comunicării. Ea pare să reunească nemijlocirea trăirii cu o comunicare univocă și adecvată, „să realizeze o obiectivitate care să se ridice peste oameni și timpuri și . . . să unească subiecții care ar rămîne altminteri izolați în singurătatea lor" [1]. Dar tocmai esența receptării artistice face arta incapabilă de a realiza această punte între oameni. Efectul artei se definește tocmai prin caracterul „cît se poate de personal" (allerpersönlichst) al trăirii receptoare, prin faptul

că subiectul trăiește opera ca pe ceva în care el se revelează sieși în modul cel mai adînc personal. Tocmai acestei puteri a artei de a evoca în fiecare receptor trăirile cele mai autentic personale i se datorează repetabilitatea eternă și valabilitatea universală, peste timpuri și generații a marilor opere de artă. Iar această putere este o putere a formei : „Opera de artă ne apare ca o plăsmuire formală (ein Formgebilde), care datorează *formelor* sale puterea de a trezi în oamenii din toate timpurile ceea ce le este în modul cel mai propriu personal . . . "[2] (s. ns. — *P. V.*). Dar tocmai datorită aceluiași efect adînc subiectiv, comunicarea este inadecvată sub raportul conținutului, trăirea creatorului nu corespunde cu trăirea receptorului, respectiv trăirile diverșilor receptori diverg în mod necesar între ele, după cum ne-o arată fie și istoria receptării oricărei capodopere.

Ceea ce în viața cotidiană putea să pară ca un simplu fapt empiric, devine în artă ceva necesar, o „neînțelegere normativă" (ein normatives Missverständnis), din *vérité de fait* un *vérité éternelle* [3]. Acest paradox al formei ca „schemă a trăirilor" decurge din caracterul ei *calitativ-concret*, și de aceea *sugestiv*, care stîrnește necesarmente iluzia comunicării adecvate și în același timp face imposibilă o asemenea comunicare [4].

Această idee a incomunicabilității, devenită necesară în imperiul artei, se hrănește în mod vădit la tînărul Lukács dintr-un sentiment al crizei culturii, propriu filosofiei germane a vremii. Spre deosebire de aceasta din urmă, filosofia românească din perioada interbelică nu este dominată de un sentiment de criză : în ea precumpănește avîntul constructiv. Epoca interbelică este în România o epocă de înflorire a culturii și de progres al civilizației materiale ; filosofii români din aripa raționalistă și încrezătoare în posibilitățile de progres ale civilizației moderne discută problema „crizei culturii" întrucît ei participă la o problematică general-europeană, dar resping de fapt ideea crizei în sensul unui impas, iar dacă tradiționaliștii apelează la teoriile despre „declinul Occidentului" o fac pentru a se opune modelului occidental al dezvoltării.

Absența sentimentului de criză determină și gîndirea estetică a lui Tudor Vianu și în particular reflecția sa asupra formei și comunicării estetice. Întreaga estetică și gîndire a lui Vianu se dezvoltă pe fondul nu al unui sentiment tragic, de criză, ci de certitudine liniștită că toate tensiunile vieții pot fi rezolvate, după cum și toate aporiile gîndirii își găsesc, în cele din urmă, soluția. În timp ce pentru tînărul Lukács arta stă sub semnul paradoxului și al neverosimilului, pentru Vianu arta nu este esențialmente un fapt *problematic*. În timp ce pentru tînărul Lukács problema culturii — și arta nu este decît o parte a culturii — apare sub forma : „mai este posibilă astăzi cultura"?, pentru Vianu, cultura, ca realitate supraindividuală, se impune ca o certitudine, și problema este : cum trebuie să gîndim valoarea, pentru a întemeia teoretic existența culturii.

Tratatul de *Estetică* al gînditorului român nu cuprinde de fapt o filosofie a formei. „Dorim să ne menținem — scria Vianu aici — în cadrul unei estetici înțeleasă ca o știință în care nimic să nu fie primit mai înainte de a fi fost controlat în experiență" [5]. Este evident că acela care vorbea astfel dorea să apropie estetica mai mult de știință decît de filosofie. Tocmai de aceea problema formei apare în tratat ca o problemă specială de estetică și nu de metafizică sau filosofia culturii.

Studiile din volumul *Arta și Frumosul* (1931) sînt mai aproape de o abordare filosofică a esteticii. În studiul *Eternitatea și vremelnicia artei*

o filosofie a formei se detaşează pe fondul unei concepţii umaniste despre emnificaţia „eternă", adică universal-umană a artei. Arta aspiră prin senţă spre eternitate, iar „nostalgia eternităţii se confundă cu pasiunea pentru oameni", cu nevoia de „necontenită comunicare cu oamenii" [6]. Pentru Vianu, ca şi pentru Lukács, eternitatea şi valabilitatea universală a operei sînt garantate de formă, dar pentru Vianu nu în sensul paradoxal al unei „scheme a oricărei neînţelegeri posibile" [7], ci prin faptul că armonia şi consecvenţa cu sine a operei, realizată de formă, ne încîntă şi atunci cînd interesul pentru conţinutul ei, istoriceşte determinat, a pălit. De observat că se creează situaţia oarecum paradoxală că optimistul Vianu este aici esenţialmente formalist, în vreme ce concepţia tragic-metafizică a lui Lukács este conţinutistă, chiar dacă conţinutul evocat de operă (formă) este mereu altul.

Despre o închidere în subiectivitatea noastră individuală nu poate fi vorba pentru Vianu. „Prizonieratul nostru . . . . . ne restrînge . . numai în lăuntrul naturii noastre omeneşti, nu şi în cercul mai mărginit al firei noastre particulare" [8]. Aceasta nu înseamnă că comunicarea artistică este cu totul neproblematică. Vianu dezvoltă în studiul analizat ideea *dublei intenţii a expresivităţii artistice* (care va fi particularizată în stilistică sub forma dublei intenţii a limbajului [9]) : expresia de sine şi exprimarea pentru alţii. O dublă primejdie ameninţă arta şi comunicarea artistică, după cum una sau alta din aceste funcţii ar fi neglijate : obscuritatea (cînd artistul doreşte numai să se exprime, fără „zăgaz", pe sine) şi facilitatea, lipsa de semnificaţie mai adîncă. Condiţia operei realizate este echilibrarea celor două intenţii, iar condiţia comunicării este tocmai temperarea expresiei de sine prin formă, Vianu vorbind în acest context de „stoicismul formei" [10], altădată de forma „refrigerentă" [11] : „Prin formă gîndul artistic rămîne consecvent cu sine şi poate deveni obiectul unei comunicaţii interumane" [12]. Deci nu e vorba aici de imposibilitatea tragic-existenţială, metafizică a comunicării, ca la tînărul Lukács, ci de un simplu eşec posibil al artistului.

Atît estetica lui Vianu, cît şi estetica lui G. Lukács, de data aceasta şi estetica de maturitate a acestuia din urmă, sînt centrate pe ideea de *operă*, şi amîndouă dezvoltă ideea operei ca microcosm, cu alte cuvinte de *mic cosmos*, analog celui mare prin *autarhia* operei, prin faptul că orice moment al operei de artă este motivat imanent. Specificul ideii de cosmicitate a operei la tînărul Lukács este că ideea de cosmos al operei se defineşte în opoziţie cu cea de *haos* a realităţii cotidiene (Erlebniswirklichkeit = = „realitate trăită", în operele de tinereţe), adică de indiferenţă a ei faţă de subiectivitate : din acest punct de vedere realitatea cotidiană apare ca un şir de întîmplări în care nici o trăire nu este împlinită, dusă pînă la capăt, pentru că „totdeauna intervine ceva" (*Metafizica tragediei*, 1911). Cu un cuvînt, noţiunea de *cosmos* al operei se opune ideii unei realităţi *alienate*. „Din suferinţa noastră se naşte mîntuirea noastră", spune Lukács despre opera de artă în necrologul consacrat prietenului său Leo Popper (1911), şi înţelegem că ideea operei ca microcosm se clădeşte şi ea pe un sentiment de criză, dar totodată pe năzuinţa pasionată de a găsi o ieşire din criză. Totodată există o corelaţie între corespondenţa cu sine a operei, armonia ei, şi corespondenţa ei cu aspiraţiile omului, o corelaţie între ideea

de cosmicitate a operei și cea a operei ca „realitate utopică", ca împlinire a aspirațiilor subiectivității într-un fel imposibil în viața cotidiană. Totalitatea pe care o reprezintă opera, această lume în care, de exemplu, în cazul picturii, unele forme și culori există pentru celelalte, este „fericitoare (beglückende)" [13]. Este una din cele mai profunde și dificile idei ale umanistului Lukács care se păstrează și în *Estetica* de maturitate, numai că în locul termenului de „realitate utopică" apare acela de lume „pe măsura omului" (Angemessenheit der Welt dem Menschen), în locul conceptului idealist al „împlinirii trăirii pure" apare conceptul marxian de subiectivitate generic-umană (Gattungsmässigkeit).

La prima vedere ideea operei ca microcosm este periferică în estetica lui T. Vianu, mai ales în *Estetica*. De fapt însă ideea operei de artă ca „produs al tehnicii care a atins perfecțiunea naturii" enunțată și în tratat, trimite explicit la analogia cu macrocosmul ca totalitate suficientă sieși.

Ideea artei ca formă perfectă a muncii capătă un accent din ce în ce mai mare în operele de mai tîrziu ale esteticianului, și sub acest aspect se realizează la el o conexiune între estetică și filosofia culturii. Deoarece sentimentul fundamental din care se dezvoltă gîndirea lui Vianu nu este, în esență, ca la tînărul Lukács, acela al unui conflict cu lumea, ci acela al unui echilibru cu lumea, deoarece nu există la el sentimentul metafizic al nevoii de „mîntuire" nici opera de artă nu poate apare ca mîntuire. Dacă Vianu nu are ideea generală a unei existențe înstrăinate, este cu atît mai remarcabil că, fără a cunoaște operele aferente ale lui Marx, el identifică alienarea muncitorului industrial și formulează prin ideea artei ca un drum spre „eliberarea muncii" și ca model al unei „existențe armonioase" (vezi *Permanența frumosului*, 1941, și *Semnificația filosofică a artei*, 1942), dacă nu ideea operei ca utopie, totuși un mod sui-generis al unei *utopii estetice*.

NOTE

[1] G. Lukács, *Heidelberger Philosophie der Kunst (1912—1914)*, Luchterhand, Darmstadt, 1974, p. 26.

[2] *Philosophie der Kunst*, p. 56.

[3] *Ibidem*.

[4] *Ibidem*, p. 28, 69.

[5] Tudor Vianu, *Estetica (Opere*, vol. 6, Ed. Minerva, București, 1976), p. 27.

[6] *Arta și frumosul*, București, 1931, p. 20.

[7] *Philosophie der Kunst*, ed. cit., p. 201.

[8] *Arta și frumosul*, p. 10.

[9] Cf. una din cele două prefețe la *Arta prozatorilor români*.

[10] *Arta și frumosul*, p. 23.

[11] *Stare poetică și formă poetică* (1946), în T. Vianu, *Opere*, vol. 7, București, 1978, p. 480.

[12] *Arta și frumosul*, p. 22.

[13] *Das Formproblem der Malerei*, în anexe la *Heidelberger Ästhetik (1916—1918)*, Luchterhand, 1974, p. 233.

ONTOLOGIE ȘI CUNOAȘTERE ȘTIINȚIFICĂ LA G. LUKÁCS

MIRCEA FLONTA

Concepțiile filosofice ale lui Lukács, larg recunoscut ca unul din cei mai reprezentativi teoreticieni marxiști ai secolului nostru, au prilejuit îndeosebi reacții extreme : pe de o parte, critica dogmatică, în esență distructivă, a celor ce acuzau „revizionismul" lui Lukács, pe de altă parte, recepția entuziastă și necritică la cei ce văd în scrierile filosofului maghiar modelul abordării creatoare și a dezvoltării independente a moștenirii teoretice marxiste.

Dincolo de cîmpul esteticii, istoriei și criticii literare, acțiunea și posteritatea filosofică ale lui Lukács s-au impus ca model de urmat sau reper al criticii cu deosebire în două direcții : ca variantă influentă a unei filosofii a praxisului inspirată de teoria hegeliană și marxistă a înstrăinării, în scrieri de tinerețe, îndeosebi în *Geschichte und Klassenbewusstsein*, și ca proiect de elaborare marxistă a ontologiei filosofice, în opera sa tîrzie. Acest din urmă proiect poate fi socotit astăzi ca punct de sprijin și sursă de inspirație pentru cei ce sînt înclinați să vadă materialismul dialectic ca ontologie generală și să-l elaboreze în această direcție.

Fără a-mi propune în nici un fel să judec legitimitatea și perspectivele acestui proiect, voi formula doar cîteva observații despre un punct de vedere cu privire la relația ontologie-cunoaștere științifică, punct de vedere ce poate fi desprins printr-o lectură critică și interogativă al primului capitol al marei lucrări postume de ontologie a existenței sociale a lui Lukács, consacrat în special criticii neopozitivismului. Problema prezintă un interes mai general. Se poate presupune că punctul de vedere susținut de Lukács este mai larg acceptat în gîndirea marxistă contemporană, pînă și în acele orientări care resping categoric ideile de bază ale reconstrucțiilor alternative pe care le-a primit în scrierile lui Lukács filosofia socială a lui Marx. Cititorii mai puțin familiarizați cu spiritul științei matematice a naturii și cu rezultatele filosofiei moderne a științei vor putea resimți presupozițiile ce stau la baza criticii lukácsiene a pozitivismului drept rezonabile și pertinente, pentru a nu spune evidente. Iată de ce semnalarea și discutarea acestor presupoziții ar putea să atragă atenția asupra unor prejudecăți și neînțelegeri răspîndite și în afara cercului celor direct interesați de ideile lui Lukács.

Lukács caracterizează neopozitivismul drept filosofia ce contestă că țelul științei teoretice este „o cunoaștere cît mai adecvată a realității, așa cum este ea în sine" și reduce funcția științei la producerea mijloacelor necesare activității de „manipulare a faptelor care-i interesează pe oameni în mod practic". Prin străduința de a lipsi știința teoretică de orice semnificație ontologică, neopozitivismul reprezintă realizarea modernă a programului enunțat de cardinalul Bellarmino, potrivit căruia știința matematică a naturii este justificată doar ca instrument de stăpînire și manipulare practică a naturii și cîtuși de puțin ca modalitate valabilă de cunoaștere, ale cărei rezultate ar fi în măsură să pună în discuție principiile filosofiei și teologiei tradiționale [1]. (Cardinalul, contemporanul lui Galilei, a rămas celebru prin formularea pe care a dat-o condițiilor coexistenței pașnice între știința matematică a naturii și teologia catolică. Într-o scrisoare, redactată la

12 aprilie 1615, Bellarmino afirma că nu vor exista obiecții față de teoria copernicană atît timp cît se va recunoaște că ea își propune, ca orice teorie științifică, doar să „salveze fenomenele" și să nu descrie mișcările reale în sistemul solar, și adăuga : „A spune că dacă presupunem Pămîntul mobil și Soarele imobil dăm socoteală de toate aparențele mult mai bine decît am face-o cu ajutorul cercurilor excentrice și al epiciclurilor, înseamnă a vorbi foarte bine ; aceasta nu prezintă nici un pericol și ajunge teoreticianului"). „Și neopozitivismul — notează Lukács — renunță la o imagine a lumii, dar nu cu intenția de a face loc altei imagini, ci negînd doar relația științelor cu realitatea în sine" [2].

Este ușor de observat că intenția fundamentală a acestei critici a neopozitivismului constă în dezvăluirea funcției sale ideologice. Negînd relevanța ontologică a științei exacte, capacitatea ei de a aduce o contribuție la cunoașterea lumii reale, filosofii pozitiviști ai științei favorizează în mod obiectiv, chiar dacă de multe ori fără premeditare, menținerea și consolidarea unei poziții de monopol în domeniul ontologiei a teologiei și a altor filosofii care ignoră rezultatele științei moderne a naturii sau nu țin seama de ele. Ce-i drept, în forma ei cea mai generală, această corelație prin care neopozitivismul favorizează indirect menținerea influenței metafizicilor spiritualiste tradiționale a fost semnalată de Lenin [3], dar Lukács, are fără îndoială meritul de a-i fi dat, pentru prima dată, o analiză cuprinzătoare.

În cele ce urmează, îmi propun să arăt că argumentarea lui Lukács se sprijină pe reprezentări încă populare, dar în esență inadecvate cu privire la sensul în care realizările științei exacte pot primi o semnificație ontologică, cu privire la raportul dintre filosofia pozitivistă și filosofia omului de știință exactă și chiar la substanța filosofiei neopozitiviste a științei. Unele din aceste reprezentări sînt împărtășite tacit și de acei autori marxiști preocupați de problematica ontologiei filosofice care nu-l urmează direct pe Lukács.

Toate reflecțiile și observațiile lui Lukács se sprijină pe aserțiunea că ontologia are drept obiect „realitatea existentă în sine" (această expresie revine cu insistență în text) și că ontologia înțeleasă în acest fel va trebui să fie întemeiată pe cuceririle gîndirii științifice. Or, atît timp cît luăm expresia „realitatea existentă în sine" în singurul sens pe care putem să i-l acordăm în context și anume, realitatea așa cum este ea independent de procesul cunoașterii, această din urmă cerință apare ca principial irealizabilă. Oricît ar progresa știința matematică a naturii, ea nu ne poate aduce, prin însăși natura și condiția ei, în fața „realității existente în sine". O imagine științifică a lumii rămîne întotdeauna un model, o aproximație susceptibilă nu numai de îmbogățire dar și de corectare. S-ar putea obiecta că ceea ce am invocat aici, ideea relativității descrierii științifice a lumii, reprezintă un loc comun atît în materialismul dialectic, cît și în conștiința de sine a științei teoretice contemporane, o idee acceptată desigur și de Lukács. Numai că între acceptarea formală a acestui principiu filosofic și asumarea consecințelor sale există adesea o deosebire, și această observație nu este valabilă numai pentru Lukács. La interogația ontologică cu privire la natura și structura lumii reale, a realității existente în sine, știința teoretică nu poate oferi decît răspunsuri provizorii, susceptibile de reconsiderare chiar și în elementele lor de bază. Doar raportul atît de caracteristic de continuitate între imaginile sau tablourile lumii ce se succed în evoluția istorică a științei teoretice și între prestațiile explicative și predictive ale

principiilor ce le guvernează ne poate indica că noi înaintăm, în această evoluție, spre aproximații tot mai adecvate. Cît de adecvate sînt ele în raport cu „realitatea existentă în sine", în ce elemente sînt ele adecvate, aceasta am putea ști doar atingînd ceea ce prin natura situației nu putem atinge, o cunoaștere a acestei realități, care poate fi caracterizată drept limita ideală a progresului cunoașterii teoretice. Dacă sîntem îndreptățiți să vorbim de o înaintare a cunoașterii noastre spre o aproximație tot mai bună a „realității în sine", nu avem în schimb temeiuri de a considera nici una din cele mai reușite teorii științifice ale prezentului drept puncte de plecare asigurate pentru formularea unor afirmații definitive cu privire la ceea ce este și cum este „realitatea în sine". Dacă ne asumăm conștient această reprezentare, în cadrul căreia obiectivitatea și relativitatea descrierii științifice a lumii sînt determinări polare, inseparabile, ne vine greu să înțelegem în ce fel ar putea filosofia, cum scrie Lukács, să pretindă „pe bună dreptate de la știință să distingă între realitatea însăși și reflectările ei utilizate pentru cunoaștere" [4]. Căci singurul fel în care am putea da sens unor asemenea exprimări este să presupunem că am putea ști ceva despre „realitatea însăși", despre „în sinele realității" dintr-o altă sursă, pe o altă cale decît cea a unei descrieri științifice întotdeauna provizorii, imperfecte și neîncheiate. Lukács, și nu numai el printre cei ce năzuiesc la construcția sau reconstrucția modernă a ontologiei filosofice, nu numai că acceptă această posibilitate, dar uneori o introduce direct ca premisă în argumentare. Este cazul criticii pe care o face filosoful programului neopozitivist de unificare a științei. „Diferențele ontologice ale tipurilor de existență — scrie Lukács — pot fi eliminate din conceptualizările științifice doar printr-o unificare omogenizatoare care violentează specificul real " [5]. Este o afirmație extrem de caracteristică, tipică pentru un anumit mod de a înțelege raportul dintre ontologie sau filosofia naturii și rezultatele științei teoretice. Într-adevăr, dacă admitem că tot ceea ce știm despre „diferențe ontologice ale tipurilor de existență" se întemeiază pe rezultatele la care ne-a condus dezvoltarea de pînă acum a științei teoretice, va trebui să recunoaștem că aceste „diferențe ontologice" nu sînt decît puncte de vedere teoretice ce pot fi reconsiderate. Dacă, dimpotrivă, aceste „diferențe", ceea ce Lukács numește „specificul real", ne sînt înfățișate ca ceva dat și utilizate ca norme pentru a judeca dinainte și dinafară perspectivele unui program de cercetare științifică înseamnă că filosoful trebuie să dețină, într-un fel, un acces privilegiat la „realitatea in sine", că ceea ce știe el despre „în sinele realtății" scapă acțiunii retroactive a progreselor științei teoretice.

Că această interpretare a poziției lui Lukács nu se sprijină doar pe discutarea sensului pe care ar putea să-l primească o frază izolată se vede din modul cum comentează el, în pasajele următoare, programul de reducere a legilor biologice la enunțuri ce conțin doar termeni fizici și chimici [6], un program de cercetare care începuse să obțină mari succese tocmai în anii cînd Lukács scria *Ontologia* sa. Prin progresele acestui program, „problema biologiei nu este nici măcar pusă, și cu atît mai puțin rezolvată" [7], apreciază Lukács, întrucît pe această cale nu s-ar putea clarifica ce este viața „ca un tip calitativ specific al existenței" [8]. Din toate acestea nu se poate înțelege decît că filosoful știe ceva dinainte în ceea ce privește modul cum trebuie să fie pusă problema specificului vieții și cu privire la condițiile pe care trebuie să le satisfacă un răspuns la această întrebare, și anume, ceva definitiv. Forma întrebării, a interogației ontolo-

gice, ar fi dată o dată pentru totdeauna, mai înainte ca progresele cunoașterii teoretice să ofere elementele de conținut necesare pentru a formula un răspuns adecvat. Într-un anumit sens, știm deci dinainte ceea ce vom găsi la capătul unei evoluții cît de îndelungate a științei noastre teoretice. Lukács se distanțează explicit de tezele vitaliste cu privire la specificul vieții, caracterizîndu-le drept „teorii compromise și depășite din punct de vedere științific". Observația că în lumina evoluțiilor recente din biologia moleculară modul cum pune el problema specificului vieții ne apare ca solidar cu vitalismul poate să sune ca o ironie.

Atrage atenția, totodată, că Lukács înțelege și acuză mari prefaceri și tendințe de evoluție în structura științei exacte a naturii, ca „matematizarea fizicii" sau „fizicalizarea biologiei", drept semne ale unui proces regretabil și dăunător de părăsire a vocației ei ontologice. „Este o caracteristică a epocii noastre separarea conștientă a științei de realitate. Această separare operată în numele « purității » științei îi dăunează acesteia foarte mult" [9]. Această impresie îl conduce în mod insensibil pe Lukács la apropierea sau chiar identificarea situării științei în raport cu problematica ontologică cu o situare caracteristică filosofiei pozitiviste a științei. „Știința și filosofia cea mai modernă limitează din proprie inițiativă spațiul mult mai restrîns al ontologiei religioase. Eliminînd orice problematică ontologică din domeniul științei și al filosofiei științifice, ele duc la renașterea adevărului dublu — a celui științific și a celui metafizic — și dau religiei posibilitatea de a umple acest spațiu după dorință și posibilitate" [10]. Nimic nu este însă mai înșelător decît o asemenea impresie. Ea exprimă modul, am zice insidios, în care un filosof care proclamă construcția ontologiei din datele cunoașterii științifice poate înceta să fie contemporanul științei teoretice a vremii sale. Într-adevăr, istoria gîndirii omenești nu cunoaște mutații ontologice mai profunde și mai radicale decît cele produse în ultimele decenii prin cercetări tehnice extrem de specializate care au dus, pornind de la formularea așa-numitelor inegalități ale lui Bell, la reconsiderarea conceptului de realitate fizică și a principiului separabilității (acțiunii din aproape în aproape) sau, grație dezvoltării teoriei moleculare a eredității, la un punct de vedere cu totul nou asupra vieții și evoluției.

Referindu-se la considerațiile lui Einstein despre lumina nouă în care teoria generalizată a relativității pune raportul dintre geometrie și fizică, Lukács subliniază insistent că observațiile sale nu au în vedere teoria lui Einstein, pe care nu se socoate competent să o judece. Este o recunoaștere onestă a unui om care s-a format la școala idealismului german și a științelor spiritului (*Geisteswissenschaften*), în sensul lui Max Weber. Ne putem doar întreba dacă un filosof care se declară incompetent să judece teoria lui Einstein ar putea fi într-o poziție bună pentru a judeca vocația filosofică a științelor exacte, măsura și felul în care ar putea ele să aducă o contribuție la construcția ontologiei? Căci contribuțiile gîndirii științifice la ontologie, la elaborarea unei imagini generale despre natură, nu se ordonează pur și simplu într-un cadru preexistent, în scheme de gîndire moștenite sau create în mod liber de filosof. S-ar părea, dimpotrivă, că ele prind viață în procesul organic al reconsiderării fundamentelor unui tablou științific al lumii.

NOTE

[1] Vezi G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, vol. 1, București, Edit. politică, 1982, pp. 61, 64, 141.

[2] *Ibidem*, pp. 65—66.

[3] „Fideismul contemporan nu respinge cîtuși de puțin știința: el respinge numai «pretențiile excesive» ale științei, și anume, pretenția ei de a da adevărul obiectiv. Dacă există adevăr obiectiv, dacă științele naturii, reflectînd lumea exterioară în «experiența» omului, sînt singurele în măsură să ne dea adevărul obiectiv, înseamnă că orice fideism este respins în mod necondiționat" (V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere*, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 124).

[4] G. Lukács, *op. cit.*, p. 80.

[5] *Ibidem*, p. 83.

[6] Vezi *op. cit.*, p. 84—86.

[7] *Op. cit.*, p. 84.

[8] *Ibidem*, p. 85.

[9] *Ibidem*, p. 85.

[10] *Ibidem*, p. 66. În partea finală a capitolului, la pagina 141, această tendință este caracterizată drept „capitularea filosofiei naturii în fața cerințelor unei manipulări anticontologice".

CONCEPȚIA LUI GRAMSCI CU PRIVIRE LA INTELECTUALITATE

GH. LENCAN STOICA

Într-o scrisoare din 19 martie 1927, adresată cumnatei sale Tania, Antonio Gramsci vorbea despre un amplu program de lucru în legătură cu „formarea spiritului public în Italia", despre intenția sa de a înfăptui o analiză profundă „asupra intelectualilor italieni, a originilor și diferitelor moduri de a gîndi ale acestora" [1]. Dar problema intelectualilor, a funcției și rolului lor istoric a stat mereu în atenția preocupărilor și activității teoretice a gînditorului marxist. Într-adevăr, încă de la publicarea primelor sale articole din tinerețe, dar mai ales în *Quaderni* . . . . de mai tîrziu, cercetările sale se orientează spre o asemenea temă. Mai mult chiar, Giuseppe Vacca arăta că întreg ansamblul reflecțiilor din *Quaderni del carcere* ar fi fost conceput de către Gramsci ca o investigație profundă asupra intelectualilor [2].

Se cuvine să ne punem totuși o întrebare, și anume : de unde derivă acest interes aparte al gînditorului italian pentru studiul caracteristicilor și funcției intelectualității ? Răspunsul, după opinia noastră, nu ar putea fi decît unul destul de complex, ce ar implica în primul rînd, o analiză mai de detaliu privind acea „istorie a intelectualilor" care apare la Gramsci pe parcursul a nu mai puțin de zece „caiete centrale" și cuprinde atît idei cu privire la Croce sau filosofie, cît și valoroase aprecieri despre Machiavelli, teoria politică, despre Risorgimento și chiar despre societatea americană etc.

Este vorba aici de faptul că Antonio Gramsci atribuie cunoașterii, culturii în genere un rol deosebit, întrucît, așa cum afirma și Eugenio Garin (într-un documentat studiu al său), în concepția gramsciană culturii i „se recunoaște cea mai mare importanță : lupta de clasă devine decisivă la nivelul conștiinței complete, pe planul «filosofiilor». Pe acest plan, contradicțiile explodează cu evidență, iar conflictele se rezolvă prin constituirea unei noi hegemonii. Intelectualii «funcționari» ai «complexului suprastructurilor» îndeplinesc o sarcină hotărîtoare în scopul cuceririi hegemoniei" [3]. Problema intelectualilor străbate întreaga „teoretizare gram-

sciană"; ea ne trimite, în cele din urmă, tot la problema raportului dintre cultură și politică, dintre structură și suprastructură (blocul istoric). Așa cum subliniază Natalino Sapegno, funcția atribuită *intelectualilor* în calitate de *creatori*, *purtători* și *reprezentanți ai culturii* îi permite efectiv autorului *Caietelor*. . . să-și elaboreze „conceptul de mediere a raportului dintre structură și suprastructură în termeni, aș zice, mai precișî și istoricește aderenți . . . Aceasta mi se pare a fi contribuția cea mai importantă și mai semnificativă oferită de Gramsci în materie de metodologie" [4].

Problema intelectualilor nu poate fi înțeleasă pe deplin, ne spune Gramsci, decît plecînd de la o reflecție privind raporturile cu politica și statul. În acest sens, cel care a „valorizat" [5] rolul intelectualilor, înțelegînd însemnătatea funcției lor în societatea modernă și, mai ales, a legăturii lor cu politica și statul, a fost Hegel. Începînd de la el se manifestă tot mai mult o creștere a ponderii intelectualilor ca „funcționari" ai instituțiilor statale, ca organizatori și „mediatori ai consensului". De aceea, dacă vrem să înțelegem în mod istoric concret concepția gramsciană privind intelectualii trebuie să plecăm de aici. Numai așa se explică de ce tocmai în anii '20 și '30 Gramsci și-a pus în mod clar problema reformulării „marxismului ca teorie a intelectualilor" [6].

În acea epocă, înțelegerea conceptului de intelectual impunea mai acut ca oricînd o corectă și precisă definire. Era perioada în care la nivelul concepției marxiste tradiționale, al mișcării comuniste în general, se vorbea puțin despre importanța și funcția grupurilor de intelectuali. Intrase în criză chiar și modelul *intelectualului-funcționar* (elaborat odată cu Hegel), concomitent cu procesul de avansare la stadiul imperialist al societății capitaliste. În același timp, dezvoltarea marii producții de masă și creșterea influenței statului în economie avea să determine un proces progresiv de subordonare a științei de către capital, o *standardizare* a intelectualilor. În fața acestor stări de lucruri, unii reprezentanți ai culturii burgheze au reacționat elaborînd un nou statut al intelectualității. S-a ajuns în cele din urmă la teoretizarea intelectualului ca „expert", desprins de mase și de politică, dar aflat totuși în serviciul clasei dominante, la concepția elitistă. Este vorba de doctrina politică reprezentată de R. Michels, G. Mosca, W. Pareto și chiar M. Weber.

Gramsci va polemiza mult cu doctrina elitiștilor, care încercau să justifice menținerea puterii grupurilor minoritare în ansamblul societății. Astfel, gînditorul marxist avea să scrie: „Pretinsa «clasă politică» a lui Mosca nu este altceva decît categoria de intelectuali ai grupului dominant, conceptul de clasă politică a lui Mosca trebuie reapropiat de conceptul de elită propriu lui Pareto, care nu este decît o tentativă diferită pentru a interpreta fenomenul istoric al intelectualilor și funcția lor în viața socială și politică" [7]. Respingînd caracterul necesar și permanent al divizării grupurilor sociale în guvernanți și guvernați, demonstrînd în acest fel caracterul provizoriu al structurii sociale de clasă proprie societății capitaliste, Gramsci a surprins posibilitatea „autoguvernării" producătorilor și, implicit, a democrației.

„Voim să existe veșnic oameni care guvernează și oameni care sînt guvernați — se întreba Gramsci — sau vrem să creăm condițiile în care necesitatea existenței acestei diviziuni să dispară? Cu alte cuvinte, plecăm de la premisa veșnicei divizări a genului uman sau considerăm că ea este doar un fapt istoric, corespunzător anumitor condiții" [8].

Acceptînd existența unor premise obiective care au determinat în istoria societății divizarea „genului uman" în conducători și conduși, Gramsci subliniază necesitatea depășirii unei asemenea separări. În această direcție acționează noile „elite", de avangardă, revoluționare care tind să conducă masele spre edificarea unei noi societăți. Vizînd critic concepțiile elitiste, Gramsci arată că dacă există încă în mod real diferențe esențiale între oameni sub aspect intelectual sau cultural, „în mod potențial fiecare om, poate fi intelectual" [9]. Altfel spus, între intelectuali și neintelectuali nu există deosebiri care în principiu ar fi de nedepășit. În acest sens el va încerca să lărgească sensul termenului de intelectuali, așa cum menționează într-o scrisoare a sa : „Eu extind mult noțiunea de intelectuali și nu mă voi limita la noțiunea curentă care se referă la marii intelectuali" [10]. În direcția acestei „extinderi", Gramsci face următoarea subliniere : „Prin intelectuali trebuie să înțelegem nu numai acele grupuri sociale care se numesc în mod tradițional intelectuali, dar în general întreaga masă socială care exercită funcții de organizare în sens larg : cele din domeniul producției, al culturii sau administrației publice" [11]. Această accepție mai largă îi oferă posibilitatea de a include în rîndul intelectualilor și pe cei ocupați în domeniul difuzării culturii, al răspîndirii ei în mase, al organizării activităților culturale.

În viziunea gramsciană intelectualii „nu formează o clasă independentă", ci fiecare clasă își are proprii săi intelectuali, ei constituind deci un grup social legat de o anumită clasă socială. Intelectualii nu sînt atît de autonomi precum afirmă ideologii burgheziei, ei nu constituie o clasă „politică" în sine (Mosca) și nici o elită conducătoare (Pareto) situată în afara intereselor unor grupuri sociale, ci sînt puternic legați sub raport economic, social și politic de interesele claselor sociale fundamentale ale societății. Legătura între clasele sociale și intelectuali este atît de strînsă încît nu poate exista clasă socială fără intelectuali. La rîndul lor, intelectualii omogenizează clasa care i-a creat, conștientizează funcțiile pe care membrii acelei clase trebuie să le îndeplinească la nivel economic, social și politic. Categoria intelectualilor, cu alte cuvinte, dezvoltă unitatea și conștiința de clasă a grupului social căruia îi aparțin prin activitatea desfășurată de ei la nivelul suprastructurii. Intelectualii sînt astfel definiți de Gramsci ca „funcționari ai suprastructurilor".

Se pot stabili, arată gînditorul marxist italian, două mari „planuri suprastructurale" și anume, cel al „societății civile" și cel al „societății politice", corespunzător funcției pe care grupul dominant o exercită în întreaga societate : „Intelectualii sînt «comișii», «mandatarii» grupului dominant pentru exercitarea funcțiilor subalterne ale hegemoniei sociale și ale guvernării politice, adică : 1) ai consensului «spontan» dat de marile mase ale populației orientării imprimate vieții sociale de către grupul fundamental dominant, consens care ia naștere «istoricește» din prestigiul și prin urmare, din încrederea derivată, pentru grupul dominant, din poziția și funcția sa în lumea producției ; 2) ai aparatului coercitiv de stat, care asigură, «legal» disciplina acelor grupuri care nu «consimt» nici activ, nici pasiv, și e constituit pentru întreaga societate în perspectiva momentelor de criză în conducere și orientare, cînd consensul spontan încetează" [12]. Deși o asemenea fundamentare a problemei, constată Gramsci, determină o mare extindere a conceptului de intelectuali, totuși numai astfel se poate ajunge la o „aproximare concretă a realității". Unor game

foarte largi de activități le corespund categorii diferite de intelectuali, ajungîndu-se la cuprinderea într-o singură categorie atît a „marilor intelectuali", creatorii din domeniile științei, artei și filosofiei, cît și a „celor mai « umili », administratori și popularizatori ai avuției intelectuale acumulate" [13].

Făcînd ample și erudite referiri la rolul și funcționalitatea intelectualității în istorie, Gramsci ajunge să facă o distincție esențială între două mari categorii de intelectuali, și anume, *intelectualii tradiționali* și *cei organici*. El precizează că ambele categorii de intelectuali apar pe baza raportului lor concret cu lumea producției, a unei relații nedirecte și multiplu mediate. Această subliniere este importantă deoarece *intelectualii tradiționali* (aflați de obicei în serviciul claselor ce corespund unor moduri de producție depășite sau în curs de dispariție) se consideră, de regulă, în afara claselor și într-un raport de continuitate cu ceilalți intelectuali [14]. Așa se face că, în fapt, intelectualii tradiționali sînt utilizați de clasele dominante în vederea pătrunderii ideologiei acestora în rîndul maselor populare. Întreaga concepție idealistă poate fi caracterizată ca fiind legată de poziția asumată de acești intelectuali și exprimînd utopia specifică lor — analizată la timpul său și de Engels — prin care se consideră „independenți", autonomi. Dar falsa lor independență iese ușor la iveală prin dovedirea legăturilor de interese pe care le au cu grupul social dominant [15]. Prin urmare, intelectualii tradiționali pot fi definiți și ca intelectuali „organici" ai claselor conservatoare sau pe cale de dispariție. Intelectualii tradiționali au apărut, cu unele excepții, din categoriile micii burghezii rurale sau urbane. S-ar putea afirma, de aceea, că statutul intelectualului tradițional ar consta dintr-o dublă tentativă, de refulare a originii și a apartenenței la o clasă socială determinată, și a funcției efective pe care o îndeplinesc în cadrul societății. Datorită acestei poziții de ambiguitate ei pot fi ușor convertiți de clasele sociale ce aspiră la hegemonie socială în momentele în care suprastructurile precedente intră în criză. În acele momente, noua clasă conducătoare își va subordona și intelectualii tradiționali, integrîndu-i în serviciile sale.

Specifică viziunii lui Gramsci despre intelectuali este mai cu seamă teoria sa cu privire la *intelectualul organic*, elaborată *în Quaderni*. . . Punctul de plecare îl constituie analiza politică concretă a raportului de forțe sau de hegemonie care configurează noua situație istorică din societate : „O nouă situație istorică creează o nouă suprastructură ideologică, ai cărei reprezentanți (intelectuali) trebuie să fie concepuți chiar ei ca „noii intelectuali", născuți din noua situație și nu continuarea precedentei intelectualități" [16].

Prima trăsătură, subliniată de Gramsci ca specifică „noului intelectual", este dimensiunea *critică*. „Intelectualii organici" trebuie să aibă, apoi, *capacitatea de a organiza societatea*, în toată complexitatea ei, avînd în vedere pînă și cele mai neînsemnate servicii, implicit construirea și făurirea unui aparat de guvernare, în vederea creării unor condiții de expansiune a clasei ai căror reprezentanți sociali sînt. În aceeași ordine de idei, „intelectualii organici" trebuie să ofere societății *cadre de specialiști*, capabile să organizeze raporturile sociale în afara producției, fără a neglija însăși funcția lor productivă, considerată ca una dintre cele mai importante.

Noul nucleu de intelectuali, în raport cu cei tradiționali, își află, în consecință, în *cultura tehnică* un *prim nivel de „unificare"*, munca industrială și educația tehnică fiind acele elemente ce modifică profund morfologia „vechiului intelectual" : „În lumea modernă educația tehnică, strîns

legată de munca industrială, chiar și cea mai primitivă sau necalificată, trebuie să formeze baza unui nou tip de intelectual" [17].

Politica este, apoi, *al doilea și*, totodată, *cel mai înalt nivel de „unificare" și omogenizare.* Intelectualul nou, „intelectualul organic" al clasei muncitoare reprezintă sinteza „specialistului și a conducătorului politic", iar modul de a fi al noului intelectual „nu mai poate consta în elocință, forță motrice exterioară și momentană a afectelor și pasiunilor, ci în introducerea lui activă în viața practică". „Noul intelectual" va trebui să se caracterizeze prin stăpînirea deplină a „tehnicii-muncă" și a „tehnicii-știință", precum și a concepției umanist-istorice, „fără de care ar rămîne « specialist » și nu ar deveni « conducător » (specialist+conducător politic)" [18].

Gramsci subliniază de asemenea și o altă trăsătură deosebit de importantă, aceea a *raporturilor strînse dintre „noul intelectual" și popor*, arătînd că „elementul popular « simte », dar nu întotdeauna înțelege sau știe; elementul intelectual « știe », dar nu întotdeauna înțelege și în mod special « nu simte »" [19]. Cele două extreme ale acestor situații sînt pedanterismul și filistinismul, pe de o parte, și pasiunea oarbă și sectarismul, pe de alta. Eroarea intelectualilor constă, după Gramsci, în a crede că *se poate cunoaște fără a înțelege și, în special, fără a simți și a fi pasionat*, adică fără a simți „pasiunile elementare ale poporului, înțelegîndu-le și prin urmare explicîndu-le, justificîndu-le în situația istorică determinată și corelîndu-le în mod dialectic cu legile istoriei într-o superioară concepție despre lume, în mod științific și coerent elaborată" [20]. În afara legăturii strînse dintre intelectuali și popor se ajunge, fie la un raport de ordin pur birocratic, formal, fie la izolarea intelectualilor într-o castă cu o gîndire dogmatică. De aceea, ne spune Gramsci, „numai dacă raportul dintre intelectuali și poporul-națiune, dintre conducători și conduși, dintre guvernanți și guvernați, se desfășoară pe baza unei adeziuni organice, în care sentimentul-pasiune devine înțelegere și deci cunoaștere (nu în mod mecanic, ci în mod viu), numai atunci raportul acesta este de reprezentare și el permite un schimb de elemente individuale între guvernați și guvernanți, între conduși și conducători, adică se va realiza viața de ansamblu a organismului social" [21].

Intelectualii, subliniază Gramsci, au pentru clasa muncitoare o importanță nu numai prin faptul că sînt specialiști, ci și ca participanți activi la crearea și făurirea omului nou al societății viitoare, la ridicarea calității acțiunii sociale și umane, în general. De aceea se impune *o legătură organică între clasa muncitoare și intelectualitate*, o regrupare a tuturor forțelor ce acționează în direcția „transformării intelectuale și morale" a societății la nivelul „*intelectualului organic colectiv*" care este partidul politic de tip nou al clasei muncitoare.

Într-o interesantă dezbatere cu privire la raportul dintre intelectuali și partidul clasei muncitoare, publicată în revista „Rinascita" (în 1979), participanții — referindu-se la validitatea analizelor lui Gramsci în noile condiții social-economice, culturale și politice — au evidențiat o serie de aspecte legate de ponderea și locul intelectualilor în viața socială contemporană: 1) creșterea numerică a intelectualilor; 2) enorma difuziune în procesul efectiv al realizării muncii (și aceasta foarte complexă) a dimensiunii intelectuale nemanuale; 3) dezvoltarea culturii medii și a cunoașterii la nivelul de masă, ca o consecință a creșterii gradului de școlarizare, a proli-

ferării mijloacelor mass-media. Ele evidențiază odată mai mult raportul strîns dintre cultură și politică, pentru realizarea și modelarea căruia a militat cu consecvență și pasiune revoluționară Antonio Gramsci.

NOTE

[1] Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere*, Torino, Ed. Einaudi, 1965, p. 58—59.

[2] G. Vacca, *La „questione politica degli intellettuali" e la teoria marxista dello Stato nel pensiero di Gramsci*, în *Politica e storia in Gramsci*, Roma, Ed. Riuniti, 1977, p. 439.

[3] Eugenio Garin, *Politica e cultura in Gramsci (Il problema degli intellettuali)*, în *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma, Edit. Riuniti, 1969, vol. I, p. 71.

[4] Natalino Sapegno. După: *Antonio Gramsci, intelectuali, literatură și viață națională*, Prefață, București, Edit. Univers, 1983, p. 13.

[5] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino, Edit. Einaudi, 1975, p. 1054.

[6] G. Vacca, *ibidem*, p. 441.

[7] Antonio Gramsci, *Quaderni...*, p. 956.

[8] Antonio Gramsci, *Quaderni...*, p. 1752.

[9] Antonio Gramsci, *Quaderni...*, p. 1516.

[10] A. Gramsci, *Lettere dal carcere, op. cit.*, p. 481—483.

[11] A. Gramsci, *Quaderni...*, p. 2041.

[12] Antonio Gramsci, *Quaderni...*, p. 1519.

[13] *Idem.*

[14] Antonio Gramsci, *Quaderni...*, p. 1515.

[15] *Idem.*

[16] Antonio Gramsci, *Quaderni...*, p. 1044.

[17] Antonio Gramsci, *Quaderni...*, p. 1551.

[18] Antonio Gramsci, *Quaderni...*, p. 1551.

[19] Antonio Gramsci, *Quaderni...*, p. 1505.

[20] Antonio Gramsci, *Quaderni...*, p. 1505.

[21] Antonio Gramsci, *Quaderni...*, p. 1505—1506.

ANTROPOLOGIE ŞI CUNOAŞTERE (COMUNICĂRI)

Nota redacţiei

În zilele de 19 şi 20 aprilie 1985 au fost susţinute, în cadrul sesiunii anuale a Institutului „Victor Babeş" din Bucureşti, comunicările Laboratorului de antropologie al Institutului. Acestea au prezentat rezultatele cercetărilor concrete efectuate în cursul anului trecut în domeniile tradiţionale ale antropologiei româneşti: *antropologie fizică, antropologie istorică, antropologie culturală.*

Un grup de comunicări a fost dedicat cîtorva din *problemele teoretice şi metodologice ale antropologiei.* În paginile care urmează publicăm patru dintre aceste comunicări, al căror conţinut teoretic suscită un interes legitim mai larg, de natură filosofică şi gnoseologică.

SPRE O DEFINIŢIE A ANTROPOLOGIEI

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Neofitul dornic de o grabnică iniţiere în antropologie, animat de firească nerăbdare de a afla „ce este antropologia?", va rămîne descumpănit constatînd că în fapt există mai multe antropologii, nu una singură. Antropologia fizică, antropologia istorică, antropologia culturală şi antropologia filosofică se vor contura ca tot atîtea majore direcţii autonome în orice panoramă a mişcării antropologice în ansamblul ei. Dar care nu sînt toate acestea simple ramuri ale unei discipline unitare, domeniile ei particulare de aplicare, aşa cum psihologia copilului sau psihologia socială sînt ramuri sau subdiscipline ale psihologiei? La prima vedere, răspunsul este negativ, căci cel puţin două din antropologiile amintite au revendicat doar pentru sine demnitatea de a fi însăşi antropologia: antropologia fizică şi antropologia culturală. Dacă în Europa mult timp antropologia fizică s-a confundat cu antropologia, în America acest rol l-a jucat şi îl joacă antropologia culturală. Şi ne putem imagina, chiar dacă nu există atestări în acest sens, că şi antropologia istorică pretinde că de fapt antropologia la ea se reduce. Iar argumentele invocate nu ar fi din cele mai neconvingătoare. Paleoantropologia ar putea susţine că doar ea, propunîndu-şi să stabilească relaţia dintre un anumit tip de cultură şi creatorul ei ca fiinţă biologică, dă seama de omul total, singurul obiect de studiu care legitimează existenţa antropologiei ca disciplină de sine stătătoare.

Dar să lăsăm de o parte deocamdată antropologia istorică şi filosofică deoarece, după cîte ştim, niciuna din ele nu a nutrit aspiraţia de a se substitui antropologiei pure şi simple. Vom examina în schimb pretenţiile antropologiei fizice şi ale celei culturale de a epuiza sfera ştiinţei despre om. Efortul de a avansa spre o definiţie a antropologiei va fi mult uşurat atît în cazul în care amintitele pretenţii se vor dovedi îndreptăţite, cît şi în cazul în care se vor dovedi neîntemeiate. Dacă antropologia fizică, de pildă, poate fi considerată o disciplină exemplară pentru demersul antropologic în general, atunci vom exclude din antropologie celelalte antropologii, presupunînd că strădania de a le aduce la acelaşi numitor cu antropologia fizică s-au dovedit infructuoase. În caz că nici antropologia fizică, nici cea culturală nu pot fi identificate cu antropologia, atunci va trebui să căutăm elementul care le este comun, lor şi celorlalte antropologii, şi pe baza lui să încercăm dacă nu definirea antropologiei, cel puţin a punctului de vedere antropologic în orice cercetare.

Faptul că antropologia a fost multă vreme şi, uneori, mai este şi astăzi, confundată cu antropologia fizică îşi are provenienţa în împrejurări istorice determinate, negăsindu-şi niciodată teoretizarea. Cu totul altfel stau lucrurile cu antropologia culturală, la a cărei situaţie, din punctul de vedere care ne interesează, ne vom referi ceva mai departe.

Dacă e să dăm crezare lui Gerhard Heberer, autor împreună cu Gottfried Kurth și Ilse Schwidetzky al unei enciclopedii de *antropologie*, termenul „*antropologie*", creat de Aristotel, reapare în 1655 cu sensul de anatomie și fiziologie. Chiar și un antropolog fizic de modă veche va respinge această circumscriere a domeniului antropologiei ca fiind prea largă și deci nespecifică. Dar oare definiția dată de cunoscutul Rudolf Martin este mult mai adecvată? În 1914, acesta înțelegea prin antropologie „istoria naturală a hominidelor în întinderea ei temporală și spațială". Cercetarea aspectelor fizice ale omului, fie el fosil sau contemporan, din punct de vedere morfologic, fiziologic sau genetic nu ar justifica existența unei discipline independente, numită prezumțios antropologie. Astfel de cercetări, oricît de utile pentru caracterizarea unor populații și pentru stabilirea apartenenței unui individ la o populație și oricît de aplicative, nu depășesc granițele *biologiei (umane)*. Un astfel de studiu al omului poate deci emite pretenții îndreptățite de a se constitui doar ca o subdisciplină sau ramură a biologiei. Faptul că, folosind metodele științelor naturale, în special cuantificarea, antropologia fizică obține exactitatea, apropiindu-se astfel de idealul de științificitate oferit de fizică, nu schimbă cu nimic situația. Antropologia fizică, oricît de exacte i-ar fi rezultatele, are acces doar la o latură a omului și nu la omul întreg, care, nu trebuie s-o mai spunem, nu poate fi redus la dimensiunea sa naturală. Am cita în acest sens, ca argument de autoritate, spusele unui reputat antropolog fizic. În menționata enciclopedie de antropologie, Ilse Schwidetzky afirma: „Omul trăiește într-un mediu cultural, pe care și l-a creat singur; acesta constituie caracteristica propriu-zisă a genului său. O înțelegere a omului fără analiza acestei caracteristici nu este cu putință".

Dacă examinăm antropologia fizică dintr-o perspectivă istorică, constatăm că limitarea ei la studiul naturalului din om ca scop în sine caracterizează doar perioada începuturilor și că astăzi se afirmă tot mai puternic tendința de a corela datele morfologice sau fiziologice cu cele psihice sau sociale. Această tendință este bine ilustrată și de orientarea actuală a cercetărilor de antropologie fizică efectuate în cadrul Laboratorului de antropologie al Institutului Victor Babeș, caracterizate de interdisciplinaritate sau cel puțin de multidisciplinaritate.

Concepută și practicată ca studiul interrelațiilor dintre aspectul biologic, pe de o parte, și cel psihic sau social, pe de altă parte, antropologia fizică este îndreptățită să revendice titlul de disciplină de sine stătătoare, care ar putea fi numită antropologie, fără nici o altă determinare. Dacă totuși considerăm oportună păstrarea calificativului de „fizică", este pentru că astfel se pune în evidență că accentul cade pe aspectul biologic, ceea ce nu înseamnă că dimensiunea socială sau psihică sînt excluse și remise spre cercetare disciplinelor care de drept se studiază: sociologia și psihologia. Pentru a exemplifica, apreciem că studiul constituției ca factor determinant în adaptarea la condițiile grele de muncă sau ca factor de selecție în orientarea profesională sau al relațiilor dintre grupele de sînge și temperament sau dintre grupele de sînge și poziția socială, precum și corelarea creșterii și dezvoltării cu factorii sociali (de alimentație), constituie tot atîtea teme ale antropologiei fizice practicată ca antropologie pur și simplu.

Spre deosebire de antropologia fizică, antropologia culturală poate teoretiza pretențiile ei de a se identifica cu însăși știința despre om. Raționamentul justificativ este de tipul celor utilizate de antropologia filosofică. Într-o definiție a omului, dimensiunea sa naturală, „animalitatea" sa constituie doar genul proxim, ceea ce este comun lui și unei părți a lumii organice. Demnitatea omului este însă conferită de diferența specifică, adică de faptul că el este creator de cultură. Asupra acestui element distinctiv, trebuie să se concentreze antropologia dacă vrea să-și merite numele. Discutînd acest punct de vedere vom trata totodată și poziția antropologiei filosofice clasice care s-a concentrat și ea asupra elementului distinctiv al umanului, indiferent dacă acesta era considerat a fi rațiunea, spiritul, religiozitatea, simbolismul etc. Nu fără îndreptățire, Arnold Gehlen vede în antropologia culturală un caz particular al antropologiei filosofice.

Atît antropologia culturală, care crede a se identifica cu știința omului, cît și antropologia filosofică clasică au ca premisă ideea că între natură și cultură există nu numai o ruptură, dar și o opoziție. Cultura este nu numai autonomă, dar și independentă față de natură, așa încît cultura nu numai că nu este în prelungirea naturii, ci, neîncorporînd nimic din ea, i se opune calitativ. Dacă cultura este ceva opus naturii, atunci, pentru a cunoaște ceea ce este specific uman, nu avem nevoie să ținem seama de biologie, disciplină care studiază naturalul din om. Limitîndu-ne strict la perimetrul antropologiei culturale, credem că ideea opoziției dintre natură și cultură a fost alimentată și de insuccesul tentativelor de a corela un anumit tip antropologic, în speță rasial, cu o anumită formă de cultură, adică de insuccesul raseologiei de a depăși granițele biologiei. Dar ceea ce nu s-a reușit în trecut pe linia morfologiei pare a reuși azi pe linia comportamentului. Orientarea tot mai pronunțată a biologiei spre studiul comportamentului, ceea ce a dus la apariția *etologiei* ca știință despre elementele înnăscute din comportamentul animal și uman, repune în discuție ideea referitoare la opoziția natură cultură și odată cu aceasta premisa teoretică a unei anumite antropologii culturale și a antropologiei filosofice tradiționale.

Dacă, așa cum se procedează adesea, definim antropologia culturală ca disciplina care studiază comportamentul cultural sau dobîndit al omului și examinăm comportamentul uman din perspectivă etologică vom rămîne surprinși cîte elemente înnăscute, naturale conține așazisul comportament cultural. Este suficient pentru scopurile prezentei comunicări, să amintim că nu numai comportamentul agresiv uman este în bună parte condiționat genetic, dar și că înalte valori morale ale culturii, cum ar fi mila, altruismul, entuziasmul au rădăcini biologice, ca și multe ritualuri și obiceiuri umane.

Ca un simptom semnificativ al depășirii granițelor artificiale trasate între natură și cultură și, simetric, între antropologia culturală și biologie menționăm faptul că reprezentanții etologiei umane au renunțat de mult la practica de a-și edifica teoriile exclusiv prin extrapolarea la om a cunoștințelor despre comportamentul animal. Astăzi etologia umană preferă procedeelor speculative studiul direct al culturilor arhaice.

Continuitatea dintre natură și cultură, tot mai pregnant pusă în evidență de cercetările de biologie a comportamentului, demonstrează că antropologia culturală nu poate fi știința despre om dacă face abstracție de condiționările biologice ale culturii. Ea poate aspira cu îndreptățire la demnitatea de a fi antropologia însăși doar dacă, accentuînd oricît de apăsat asupra culturii, nu-i neglijează determinările biologice. Menținerea în atenție simultan a culturii și naturii aduce și un alt avantaj major antropologiei culturale, și anume acela de a se diferenția mai clar în raport cu sociologia a cărei parte a fost adesea considerată. În această ordine de idei trebuie subliniat că antropologia culturala românească, oricît de tînără ar fi, este beneficiara unei tradiții pozitive. Avem în vedere participarea lui Fr. Reiner, întemeietorul Institutului de antropologie, la cercetările școlii sociologice de la București condusă de Dimitrie Gusti și cercetările care, de atunci, s-au întreprins în acest spirit.

Chiar dacă antropologia filosofică se autodefinește ca studiul esenței umane, își propune deci programatic să dea seama de omul total în ceea ce are esențial, o bună parte a istoriei sale a contrazis această cerință fundamentală. Pînă în deceniul trei al veacului nostru ea a stat sub semnul sciziunii dintre natură și cultură, excluzînd natura din esența umană, care era redusă la rațiune, spirit, simbolism etc. Afirmarea puternică a biologiei a impus o spectaculară schimbare de perspectivă. Începînd cu binecunoscuta lucrare a lui Arnold Gehlen *Omul* (Der Mensch) din 1940 în antropologia filosofică s-a constituit o direcție care refuză unilateralizarea omului, refuză să înțeleagă esența umană în afara biologicului. Cultura, spiritul, rațiunea sînt acum privite ca derivînd din specificul biologic al omului. Foarte semnificativă în acest sens ni se pare poziția lui Plessner care definește omul ca pe o ființă nenaturală de la natură, adică în mod natural creatoare de cultură. Gehlen, a cărui lucrare este paradigmatică pentru noua orientare a antropologiei filosofice, definește omul, plecînd de la teoria fetalizării emisă de Bolk, ca pe o ființă care acționează. O ființă atît de nespecializată, de deficitară fizic, cum este omul, nu poate supraviețui decît prin activitate, transformînd natura. Rezultatul acțiunilor sale este tocmai cultura.

Trecerea în revistă a trei din principalele antropologii arată că niciuna nu poate în fapt aspira la titlul de antropologie atîta timp cît dă seama doar de o dimensiune a omului. A admite că orice disciplină care studiază un aspect al ființei umane este antropologie echivalează cu consimțirea la dispariția antropologiei. Căci dacă antropologia fizică e antropologie pentru că studiază biologia umană, antropologia culturala e antropologie pentru că cercetează cultura, atunci și psihologia, în virtutea faptului că studiază psihicul, poate pretinde cu îndreptățire că este antropologie, la fel și sociologia, lingvistica ș.a.m.d. Dar dacă toate științele omului sînt antropologii, antropologia își pierde specificul. Existența unei discipline aparte, de sine stătătoare, care să poarte cu îndreptățire denominarea de antropologie este condiționată de fixarea obiectului ei de studiu în persoana omului întreg, unitate a naturii și culturii. Dacă alte științe ale omului se pot dispensa în anumite limite de perspectiva interdisciplinară, așa cum demonstrează istoria lor, pentru antropologie ea este vitală, ține de însăși esența ei. Această afirmație ridică însă o nouă întrebare. Este orice interdisciplinaritate coincidentă cu punctul de vedere antropologic? Răspunsul afirmativ ar conduce, de asemenea, la o pierdere a specificului antropologiei, căci atunci orice interdisciplinaritate în perimetrul științelor omului s-ar putea numi antropologie. Considerăm că doar interdisciplinaritatea care face legătura între nivelul naturii, și cel al culturii este antropologie și nu cea care se realizează doar la nivelul naturii, între disciplinele biologice, sau la nivelul culturii între disciplinele umaniste.

Înțelegerea antropologiei ca știința care studiază omul ca interrelație a naturii și culturii permite depășirea granițelor artificiale dintre cele patru mari antropologii. Antropologia culturală, de pildă, ar putea fi înglobată de antropologia fizică, atunci cînd sînt urmărite efectele biologice ale unui fenomen socio-cultural (navetismul), așa cum cea din urmă poate fi înglobată de prima dacă se vizează efectele culturale ale unor determinanți biologici (tipul constituțional și valorile). Antropologia istorică realizează același tip de demers relativ la omul trecutului, iar cea filosofică în efortul de a descrie esența umană.

LATERALIZARE CEREBRALĂ ȘI FUNCȚIILE COGNITIVE

MIRCEA GUIAȘU

Creierul uman și al mamiferelor superioare intervine în toate funcțiile senzoriale și motrice, pentru a nu mai vorbi de funcțiile complexe ca vorbirea și scrisul. Se pune întrebarea: diferitele părți din creier au o specificitate pentru o funcție sau alta? Această întrebare a localizării cerebrale a funcțiilor este, de multă vreme, problema centrală a cercetătorilor în acest domeniu, culminînd în secolul XIX printr-o mare dispută care a opus „localiciștii" celor care afirmau că, dimpotrivă, creierul funcționează ca un tot. Punerea în evidență, în 1861, de către Broca a centrului limbajului, localizat într-o zonă particulară a hemisferei stîngi, a dat o serioasă lovitură ultimilor: există în creier regiuni care participă la procesele de vedere, altele la audiție, simț tactil, motricitate, etc.

În anul 1900, profesorul de psihiatrie din Leipzig, Flechsig, a dat o schemă clasică și încă parțial valabilă a transmiterii informației senzoriale în creierul omului. El stabilește că informațiile sosite de la periferie ajung în talamus — formațiune subcorticală — de unde se transmit mai departe în 3 regiuni ale cortexului corespunzînd fiecare unei modalități senzoriale bine definite: regiunea I corespunzînd organelor de simț tactile și zonei de coordonare a compatimentelor motorii, regiunea II corespunzînd auzului și regiunea III pentru vedere. În afara acestor arii primare, pe scoarță se găsesc zone numite asociative, care, după Flechsig, nu primesc direct informații decît prin intermediul ariilor primare. În aceeași perioadă (1909) Brodmann, bazat pe diferențierile microscopice ale cortexului, stabilește o hartă a creierului care cuprinde cca. 40 arii, ceeace reprezintă un progres considerabil prin sugerarea prezenței de regiuni funcționale mai numeroase decît cele deduse de lucrările lui Flechsig.

O privire aruncată aspectului macroscopic al creierului dintr-o planșă a unui atlas anatomic sau cu ocazia unei autopsii duce la concluzia unei perfecte simetrii între cele două hemisfere cerebrale. Și, totuși, o serie de observații și măsurători au dus la concluzia existenței unei asimetrii morfologice a celor două hemisfere și a unei lateralizări funcționale a lor. Se pune întrebarea dacă există o corelație între asimetria anatomică și cea funcțională. În anul 1981 premiul Nobel pentru medicină a fost acordat, jumătate profesorului de psihobiologie Roger Sperry pentru lucrările sale asupra contribuției fiecăreia din cele două hemisfere cerebrale la funcțiile cognitive, cealaltă jumătate fiind atribuită americanului David Hubel și suedezului Torsten Wiesel pentru lucrările lor asupra mecanismelor corticale ale vederii.

Concepția clasică asupra funcționării sistemului nervos este aceea că hemisfera stîngă coordonează activitatea jumătății drepte a corpului, hemisfera dreaptă fiind responsabilă de coordonarea jumătății stîngi —, aceasta fiind posibil prin încrucișarea fibrelor nervoase la nivelul trunchiului cerebral. Prin anii 1950 Sperry a utilizat o metodologie personală: perceperea „himerelor" vizuale la subiecți la care comunicarea între cele două hemisfere nu mai era posibilă (ca urmare a unei operații sau prin administrare de medicamente). Aceste himere sînt imagini compuse din două jumătăți de obiecte sau din două jumătăți de obraz aranjate în așa fel încît fiecare hemisferă „recunoaște" obiectul a cărui jumătate a fost prezentată în jumătatea de cîmp vizual corespunzător și „ignoră" cealaltă jumătate. Subiectul dă un răspuns diferit după canalul utilizat. Răspunsul verbal va fi denumirea obiectului a cărui jumătate de imagine a fost prezentată în jumătatea de cîmp vizual drept, pentru că hemisfera stîngă conține, la majoritate subiecților, zona specializată pentru limbajul oral. Dimpotrivă, hemisfera dreaptă se va putea exprima, subiectul alegînd cu mîna stîngă printre obiecte pe cel care i-a fost prezentat în jumătatea de cîmp vizual stîng. În sprijinul observațiilor de acest gen, a fost posibil să se arate că însăși informațiile senzoriale dau naștere la cel puțin două modalități de operații mintale prin ruperea legăturilor dintre cele două hemisfere cerebrale. Hemisfera stîngă este responsabilă de tratamentul analitic al informației grație unui decodaj secvențial al diferitelor proprietăți ale obiectului și se exprimă prin limbaj. Hemisfera dreaptă este responsabilă de o înțelegere mai sintetică a unui stimul, punînd accentul pe aspectele spațiale mai mult decît pe cele temporale ale informației pe care o reprezintă.

Una dintre cele mai vechi observații făcute ca dovadă a lateralizării cerebrale la om este întrebuințarea preferențială a mîinii. Încă din secolul XIX au fost stabiliți factorii determinanți ai întrebuințării predilecte a mîinii drepte; anatomici, fiziologici, genetici, de mediu înconjurător, psihologici, sociali, culturali; poziția fătului în uter, ereditate, volumul mai mare al hemisferei stîngi; ulterior s-au adăugat factorii legați de sex. La maimuță se observă o aproximativă egalitate între întrebuințarea membrelor superioare drepte, stîngi și ambidextre. Daniel Wilson — el însuși stîngaci! — a studiat desenele și uneltele executate de omul paleolitic și a ajuns la concluzia că ele sînt lucrate mai mult cu mîna stîngă: aceasta ar însemna că la omul preistoric hemisfera dreaptă era mai dezvoltată. Această posibilitate pare a fi confirmată și prin

studiile de întrebuințare a mîinii făcute în secolul XX pe populații rămase pe o treaptă inferioară de civilizație, la care preponderența stîngacilor este mai mare decît la populațiile civilizate. Aceasta ar confirma prima încercare antropologică făcută de Hertz în 1909, care afirmă rolul determinanților culturali în predominanța întrebuințării mîinii drepte. S-a confirmat că factorii genetici care determină predominanța întrebuințării mîinii drepte interacționează și sînt influențați de factorii culturali, așa cum se observă în societățile agricole unde incidența stîngacilor este aproape de zero, în timp ce în populațiile care se ocupă cu vînatul și pescuitul incidența este foarte mare.

Investigațiile făcute pe populații au arătat împărțirea stîngacilor în două categorii: stîngaci puternici care scriu și fac toate activitățile cu mîna stîngă (spălat pe dinți, tăiat lemne, au garda inversă la box, etc.)și stîngaci slabi care scriu cu mîna stîngă dar alte activități le execută cu mîna dreaptă.

Înțelegerea procesului de lateralizare cerebrală prin întrebuințarea preferențială a mîinii a dat, însă, rezultate contradictorii: se impunea găsirea altor instrumente de cercetare. Prin studii în teren s-a ajuns la noțiunea de stîngaci familiali (familial sinistrality-FS), categorie în care intră stîngacii care au 1—2 membri de familie stîngaci. În felul acesta, întrebuințarea predilectă a mîinii drepte sau stîngi, studiul stîngacilor familiali, sexul, vîrsta și studiul comparativ al parentalilor (părinți) și progenilor (urmași) au devenit instrumente metodologice. Subiecții au fost testați pentru patru factori: factorul verbal (Verb), factorul vizualizării spațiale (Spat), factorul viteză de percepție și precizie (Spd) și factorul memorie vizuală (Mem).

Ce sugerează legătura între organizarea cerebrală și abilitatea de cunoaștere?

— Există o asimetrie anatomică și funcțională între cele două hemisfere cerebrale.

— Există o permanentă comunicare între cele două hemisfere cerebrale asigurată prin structuri subcorticale, cu toate că fiecare hemisferă este sediul coordonării unor procese distincte: hemisfera stîngă este sediul limbajului și ca urmare asigură avantaje pentru factorul verbal (cu deosebire la femei), pare a fi coordonatorul abilităților pentru științele exacte, înclinației spre concret, pune accentul mai mult pe aspectele temporale, organizează secvențialitatea proceselor de cunoaștere, asigură preponderența întrebuințării mîinii drepte; hemisfera dreaptă conferă funcții sintetice, pare a fi coordonatorul înclinațiilor artistice și sediu al emoțiilor, înclinației spre abstract, pune accentul mai mult pe aspectele spațiale (cu deosebire la bărbați) analizează procesele în paralel, asigură preponderența întrebuințării mîinii stîngi.

— În actualul stadiu de dezvoltare populațională dominanța hemisferei stîngi este preponderentă (— corespunzător și unei mărimi anatomice mai mari —); această dominanță este asociată cu o creștere a bicerebralizării, stadiu superior al evoluției activității nervoase superioare.

— Cazurile, mai reduse proporțional, în care se constată o dominanță a hemisferei drepte indică o lateralizare mai slabă, cu o coordonare mai difuză a activității nervoase superioare. Or, mintea integrată și difuză obosește mai repede, în timp ce creierul bicerebralizat obosește mai încet. În cadrul acestei dominanțe, cu toate că în hemisfera dreaptă nu există un centru al limbajului, se crează un al doilea centru al acestei funcții, inferior funcțional centrului mai „vechi" din hemisfera stîngă, care însă potențează abilitatea pentru factorul verbal, mai ales la femei (!) — influența hormonilor sexuali fiind evidentă. În sprijinul acestei afirmații vine o constatare făcută în cazul unui bolnav chinez, care, cu toate că avea partea dreaptă paralizată în urma unei hemoragii cerebrale în hemisfera stîngă unde se găsește localizat centrul vorbirii, nu avea pierdută funcția vorbirii!: este o dovadă evidentă a existenței unui alt centru al vorbirii în hemisfera dreaptă. Excepție fac cazurile de stîngaci familiali (FS) la care de-a-lungul mai multor generații se ajunge la un grad mai avansat de specializare a acestor centri „suplimentari", permițînd ca și aceștia să se apropie de performanțele celor cu dominanța hemisferei stîngi —, aceasta spre deosebire de stîngacii nefamiliali (non FS). Ceea ce s-a constatat cu centrul limbajului este foarte probabil să se întîmple și cu alte funcții ale hemisferei stîngi în caz de dominanță dreaptă.

— Cercetările asupra îndemînării mîinii pot să reprezinte cheia naturii interacțiunii între factorii genetici și de mediu înconjurător ce produc diferențele sexuale, dar trebuie avută în vedere, în atribuirea diferențelor sexuale, observația lui Maccoby și Jacklin care spun că în „teoria care atribuie femeilor superioritatea în procesele verbale și inferioritatea în procesele spațiale în termen de... lateralizare a hemisferei stîngi, trebuie ca și alte funcții controlate de această hemisferă să fie superioare la femei". Problema este în studiu.

— Datele actuale arată că îndeminarea mîinii și FS interacționează cu sexul în privința abilităților spațiale și verbale, dar memoria și abilitățile vitezei de percepție nu sînt influențate de interacțiunea acestor factori.

Modul în care se discută în prezent problema lateralizării cerebrale și, în general, a asimetriei funcționale a organismului uman, constituie după toate aparențele o răsturnare considerabilă a perspectivei teoretice. Într-un articol din 1958, Such și colab. își încep astfel stu-

diul referitor la problema simetriei activităţilor reflexe vasomotorii: „Pe baza observaţiilor clinice se consideră că activităţile funcţionale ale celor două părţi simetrice ale corpului sînt simetrice în condiţii normale şi că fenomenele asimetrice ar trebui considerate ca patologice". A se compara acest „postulat", care exprimă mentalitatea curentă într-o perioadă nu tocmai îndepărtată, cu ipotezele şi abordările amintite mai sus! S-a produs o schimbare spectaculoasă de polaritate: simetria devine patologică şi asimetria normală dat fiind capacitatea superioară de integrare şi coordonare a funcţiilor nervoase superioare a unui creier asimetric.

★

Performanţele extraordinare ale creierului uman, acest organ în greutate de numai cca. 1500 gr. se datorează existenţei a trei formaţiuni: neuronul (celula nervoasă), sinapsei (legătura în aceste celule) şi neurotransmiţătorilor (substanţe chimice care favorizează transmisia). Creierul conţine 100 miliarde celule nervoase şi fiecare neuron posedă între 1000—10.000 sinapse care sînt, schematic, agenţi de informaţie. Dar aceşti agenţi de informaţie nu funcţionează decît datorită unui al treilea punct cheie: neurotransmiţătorii sau neuromediatorii, care sînt: dopamina, serotonina, noradrenalina, acidul gamaaminobutiric (GABA) şi care transmit influxul nervos şi informaţia de la o celulă la alta. Acest schimb permanent de informaţii permite o coordonare perfectă în interiorul creierului.

Dacă pînă recent se ştia de existenţa neuromediatorilor şi rolul lor global, nediferenţiat, în transmiterea informaţiei, în prezent s-a făcut un pas înainte, mergîndu-se spre precizarea funcţiilor specifice ale fiecărui neurotransmiţător: se pare că fiecare produce două modificări calitative în fluxul informaţional din creier. Spre exemplu: sistemul dopaminergic creşte redundanţa informaţională în timp ce sistemul noradrenergic stimulează orientarea spre nou. Mai mult: se pare că aceste căi neurotransmiţătoare sînt lateralizate în creierul uman, hemisfera stîngă contribuind la specializarea pentru operaţii motorii complexe, iar hemisfera dreaptă la întărirea perceptuală bilaterală.

Tueker şi Williamson în 1984 — plecînd de la concepţia lui Pribram şi Mc. Guiness (1975) conform căreia există două sisteme de neurotransmiţători: unul care controlează activitatea motorie şi un al doilea care controlează activitatea de percepţie —, consideră că aceşti neurotransmiţători reglează activitatea hemisferelor cerebrale şi acţionează în cele două sisteme determinînd nu numai gradul activităţii creierului dar şi schimbarea calitativă a operaţiilor de informare. Sistemul neural diferenţiat reglează activitatea hemisferelor şi are un rol important în controlul cognitiv. Mai mult: această reglare pare să indice în ce măsură procesele emoţionale specifice reglează funcţiile de cunoaştere.

În încheiere ne punem două întrebări:

1. Pentru ce a avut nevoie evoluţia de o asimetrie neuroanatomică şi funcţională a creierului uman? Pentru că astăzi nu mai există nici o îndoială că la om există o asimetrie anatomică şi o lateralizare funcţională. Această situaţie la care s-a ajuns prin evoluţie reprezintă, incontestabil, un avantaj. Ontogenetic şi filogenetic capacitatea cognitivă se dezvoltă în timp. Numai omul poate să discrimineze stimuli imaginativi (care reprezintă cea mai grea probă pentru discriminarea dreapta-stînga); primatele nu. Aceasta s-ar datora asimetriei, în acest proces fiind incriminată, probabil şi memoria. Abilitatea de a deosebi stînga de dreapta în spaţiu şi ambele în timp este imposibilă sau aproape imposibilă cu un creier simetric. Percepţia şi memoria în spaţiu şi timp necesită o asimetrie neuroanatomică.

2. De ce dominanţă stîngă? Pornind de la constatarea că abia la primate se observă o asimetrie a creierului, pare probabil că omul preistoric a devenit dreptaci ca urmare a presiunii culturale şi trecerea de la societatea bazată pe pescuit şi vînătoare la cea agricolă — la aceasta contribuind şi structura organizatorică a corpului uman verticalizat cu plasarea ficatului în partea dreaptă şi a inimii în partea stîngă. Această utilizare mai frecventă a mîinii drepte a dus — prin încrucişarea fibrelor nervoase aferente — la dezvoltarea mai mare a hemisferei cerebrale stîngi, ceea ce a permis ca aici şi nu în dreapta să se dezvolte centrul limbajului. Acest raţionament pare să fie confirmat de observaţia că hemisfera stîngă este mai bogat alimentată cu sînge decît cea dreaptă —, dar este greu de precizat dacă acesta a fost un factor determinant sau dimpotrivă fluxul sanguin mai mare a apărut tocmai ca o consecinţă a dezvoltării mai mari a hemisferei stîngi.

Nu este greu de tras concluzia că toate aceste caracteristici ale lateralizării, stabilirea dominanţei unei hemisfere la subiecţii unei populaţii permite aprecierea potenţialului real al stadiului evolutiv al intelectului subiectului investigat, dar şi al populaţiei din care face parte. Dar, — şi aceasta mai ales — permite stabilirea strategiei de urmat pentru dezvoltarea optimă a subiectului om-unicat, favorizînd dezvoltarea maximă a facultăţilor cu care este înzestrat, în beneficiul personal şi implicit al societăţii de care aparţine. Apare evident astăzi că numai diferenţe minimale între hemisfere sînt specificate genetic, restul lateralizării producîndu-se prin diferenţiere progresivă prin interacţiunea cu mediul înconjurător. În felul acesta „lupta eternă şi internă a omului pare a fi preţul plătit pentru evoluţia specializării laterale" — după cum afirmă, atît de frumos, David Galin.

BIBLIOGRAFIE

[1] Such G., Vicsay M. and J. Pórszasz, *The Problem of Symmetry in the Vasomotor reflex activities*, 1958, în „Acta Physiol. Acad. Scient. Hung.", 14, 1.

[2] Edited by Stuart j. Dimond and Davis A. Blizard (eds.), *Evolution and Lateralization of the Brain*, 1977, The New York Academy of Sciences.

[3] Bullier Jean, Marc Jeannerod, François Vital Durand, *Les sensations reçues par le cerveau*, 1981, „La Recherche", nr. 128, 1418.

[4] Bullier Jean, *Les cartes du cerveau*, 1983, „La Recherche", nr. 148, 1202.

[5] Tucker Don M. and Peter A. Williamson, *Asymmetric Neural Control Systems in Human Self-Regulation*, 1984, „Psichological Review", vol. 91, No. 2, 185—215.

„EXISTENȚA ÎNTRU RELAȚIE" ȘI IDEOLOGIA DEZECHILIBRULUI

VINTILĂ MIHĂILESCU

Se spune că „psihicul este relație", dar nimeni nu ia în serios această „esență" a psihicului, decît ca definiție. În cele de față vom încerca să spunem ceva mai mult decît atît, și anume că existența în general este relație (nu doar că orice existent este în relație cu alt existent), încercînd totodată să „luăm în serios" acest „postulat". Adică vom încerca să vedem dacă și cum poate fi el „ilustrat" în teoriile științifice actuale și ce implicații teoretice și metodologice decurg din acceptarea unei asemenea ipoteze. Parafrazîndu-l pe C. Noica în căutarea unei formulări mai nuanțate, vom vorbi despre *existența întru relație*.

În fizică se postulează că orice sistem izolat evoluează spre echilibru. Scufundînd sistemul „întru relație" — ceea ce înseamnă a-l considera în starea sa reală și nu ideală sau de limită — ne depărtăm implicit de starea de echilibru și ajungem la stările materiei „departe-de-echilibru". Aceasta, după părerea lui Prigogine, ilustrează o proprietate esențială și neașteptată a materiei: fizica poate de aici înainte descrie structurile ca fiind adaptate la condițiile exterioare; întîlnim în sisteme chimice destul de simple un fel de mecanism de adaptare prebiologică. Și, ca să folosim un limbaj antropomorfic, la echilibru materia este „oarbă"; în condițiile departe-de-echilibru materia începe să fie capabilă să perceapă, adică să „țină cont" în modul ei de funcționare de diferențele lumii exterioare (cum sînt cîmpurile gravitaționale sau electrice slabe). Aceste sisteme „sensibile" la fluctuațiile „mediului" constituie *structurile disipative*.

Principala caracteristică a acestora o constituie autoorganizarea. „Sensibile" la fluctuații, ele sînt instabile și, mai mult decît atît, pot „alege" să evolueze spre una sau alta dintre mai multe structuri echiposibile. Este ceea ce se cheamă o bifurcație. Cea mai simplă formă de „bifurcație" este de tipul stînga-dreapta, prin care se realizează o *asimetrie* stîngă sau dreaptă. De regulă, însă, bifurcațiile au loc în cascadă. Apare astfel „aberația" individuală, specificitatea, necunoscute de sistemele de echilibru. În acest caz „nu mai există nici o lege universală valabilă din care să se deducă comportamentul general al sistemului". „În timp ce parametrii care descriu structura cristalină pot deriva din proprietățile moleculelor din care aceasta este formată, și, în special, din sfera forțelor lor de atracție și de respingere, celulele lui Bénard, ca *toate structurile disipative, sînt esențialmente o reflectare a situației globale de nonechilibru care le-a creat*". Ele nu există — și nu pot fi înțelese — decît *împreună* cu „mediul dezechilibrat" în care se formează. Ele nu există și nu pot fi înțelese deci „în sine", ci doar „întru relație".

Dacă această caracteristică se întîlnește și în materia fără viață, în lumea vie ea devine regulă generală: „biosfera, ca întreg precum și componentele ei, vii sau nu, se găsesc în condiții departe-de-echilibru". Pasteur deja era de părere că nu simetria ci disimetria, ruperea simetriei este trăsătura caracteristică a vieții. În acest sens să ne gîndim doar la ADN, care are forma unei spirale helicoidale stîngi.

Să facem însă un salt și să trecem în registrul mult mai complex al comportamentelor umane, care ne interesează în mod special în cele de față. Vom întîlni și aici fenomene și intuiții similare.

Pentru tipologia lui Jung, de pildă, totul pornește de la raportarea individului la lume (de la relaționare, am spune noi), această raportare realizîndu-se prin cele două mecanisme general umane și contrare ale extroversiei („deschiderea" relației și orientarea spre interior). Tipurile nu sînt decît rezultatul unei privilegieri devenite „cronice" a unuia sau celuilalt dintre mecanisme, spune Jung, rezultatul deci al funcționării dezechilibrate a celor două mecanisme de relaționare. Dar nu numai introversia și extroversia, ci tipurile în general și, mai larg, tot ce ține de „trăsăturile de personalitate", de dimensiunile individualității sînt construcții psihice asimetrice, rezultatul unei funcționări dezechilibrate fie spre închidere, fie spre deschidere. Este spectaculoasă de urmărit, în acest sens, lupta neurotransmițătorilor, acționînd în cupluri de agenți contrari, specializați fiecare fie în facilitarea „închiderii", fie în facilitarea „deschiderii" organismului la stimuli.

Funcționarea dezechilibrată și asimetria sînt valabile și pentru alte dimensiuni fundamentale ale existenței umane în afara închiderii-deschiderii. Cele două emisfere cerebrale, de pildă, sînt asimetrice funcțional iar colaborarea dintre ele este dezechilibrată de fiecare individ, în al cărui comportament vor prevala fie capacitățile spațiale, sintetice, legate de emisfera dreaptă, fie cele verbale, analitice, legate de emisfera stîngă. De asemenea opoziția între instrumental și expresiv nu este decît o astfel de asimetrie indusă prin dezechilibrul mediului cultural. Valoarea „dezechilibrului expresiv" (a jocului, de pildă), care compensează frustrările produse de „dezechilibrul instrumental", constă tocmai în caracteristica sa de dezechilibru: „(jocul) este dezechilibru intenționat — nu din greșeală, din deficit cognitiv sau din deficiență afectivă. Teoreticienii echilibrului reduc, de obicei, acest fenomen la vreo formă superioară de adaptare. Dar aceasta este ca și cum ai reduce jocul la rezultatul său. Cei care joacă sînt înclinați, dimpotrivă, să considere că scopul lor vizează nu implicația ultimă, ci dezechilibrul momentan. Pe scurt, a studia jocul din punct de vedere structural înseamnă să studiezi caracterul dezechilibrului" (Sutton-Smith, 1971).

În concluzie, se poate spune că stilul, acel stil despre care se spune că este omul însuși, nu este decît expresia sintetică a unor asimetrii individualizante și, prin aceasta, specifice. Mutatis mutandis, același lucru se poate spune și despre „tipurile culturale".

În sfîrșit, să mai dăm un ultim exemplu, din domeniul economiei: criticînd „teoria generală a echilibrului", Kornai János se întreabă: „Oare economia oscilează în jurul echilibrului, sau cel puțin echilibrul poate fi considerat ca tendință stabilă (trendul), sau dezechilibrul este starea durabilă, eventual permanentă?" Și, mai departe: „Echilibrul este măcar o stare ideală, dorită ca «normă» de atins? Nu este oare mai avantajos din punctul de vedere al dezvoltării economice dezechilibrul, respectiv o anumită formă a acestuia?" Întreaga analiză nu face apoi decît să justifice opțiunea pentru dezechilibru.

După ce am încercat să *ilustrăm* astfel o anumită tendință de reorientare ce pare să plutească în aer și pe care o considerăm simptomatică în raport cu „ipoteza existenței întru relație", să încercăm acum să desprindem, la fel de succint, cîteva implicații teoretice și metodologice ce par a se desprinde din această „ipoteză".

1) De vreme ce „existențele întru relație" au o structură ce include relația, „sînt esențialmente o reflectare a situației *globale* de non-echilibru care le-a creat" — după cum am văzut că se exprimă Prigogine —, problema identității lor devine foarte delicată. S-ar părea chiar că *trebuie renunțat la principiul logic al identității*, acesta urmînd să definească doar o situație mai mult metodologică decît ontologică, în care putem considera obiectul „ca și cum" ar fi doar „în relație cu" și nu „întru relație"; „ca și cum" ar fi, deci, identic cu sine;

2) Din aceeași ipoteză a „existenței întru relație" derivă și necesitatea relativizării unor dihotomii conceptuale majore, de genul interior-exterior, subiectiv-obiectiv etc. În fizica cuantică, de pildă, interioritatea și exterioritatea „elementului cuantic" țin de descripție; cele două spații sînt altere ca referențiale în care se desfășoară descrierea matematică, dar nu ca alterități ontologice. Opoziția subiectiv-obiectiv, pe de altă parte, devine greu de susținut, căci se dizolvă în „existența întru relație" a agentului subiectiv. Există, cel mult, o „impotență a subiectivului", numită subiectivism; virilitatea subiectivului, adică subiectivul absolut, este obiectivul însuși. În științele umane apoi, individualitatea, privită ca o „existență întru relație", este o trans-individualitate, pentru care adevărata interioritate o constituie exterioritatea de apartenență. Devine astfel stînjenitoare o altă opoziție, cea dintre individual și social, care a făcut — și încă face — ca toate abordările științifice ale comportamentului uman în ansamblul său să eșueze, mai de vreme sau mai tîrziu, fie în psihologism, fie în sociologism.

4) Mergînd mai departe, spre implicațiile metodologice, trebuie amintit în primul rînd că măsurarea ca însăși este o relație și trebuie să considerăm obiectul măsurat ca „existent întru relația de măsurare" și nu independent de aceasta, observat, în identitatea sa interioară, de undeva din exterioritatea sa. În fizica cuantică acest lucru a ridicat mari probleme, începînd cu constanta lui Planck și mai ales prin interpretarea ei în relațiile de incertitudine ale lui Heisenberg. Așa cum argumentează Bohr, constanta lui Planck definește ca inseparabilă interacțiunea dintre un sistem cuantic și dispozitivul de măsurare. În științele umane „relațiile de incertitudine" legate de măsurare sînt mult mai evidente și totuși mult mai puțin

luate în considerație. Stadialitatea cognitivă a lui Piaget, de pildă, este indisociabil legată de probele sale clinice iar despre inteligență s-a ajuns să se spună că este ceea ce măsoară testele de inteligență. Prin metoda „observației participative" antropologia dispune de un sistem de măsurare mai puțin „agresiv", căci, ideal cel puțin, observatorul încearcă să se integreze *el* în relația proprie a „obiectului de măsurat", în loc să-l introducă pe acesta într-o „relație de măsurare". „Relația de incertitudine" rămîne însă, doar că se mută în planul interpretării.

5) Sistemele departe-de-echilibru se situează, prin definiție, în „regiunea neliniară"; ecuațiile care descriu schimbările ce apar în interiorul lor sînt totdeauna ecuații diferențiale neliniare. Transpusă în științele umane, această caracteristică este suficientă pentru a face irelevante atît de uzitatele calcule corelaționale, de la simpla corelație la complicatele analize factoriale, care toate presupun condiția liniarității. Dincolo de aceasta însă, „existența întru relație" respinge însăși ideea de corelație ca expresie a structurii (așa cum este, din păcate, interpretată de regulă de către cei care o utilizează) și face ca „gîndirea corelațională", „ontologizînd" corelația, să fie mai de grabă o piedică decît un sprijin în cunoașterea științifică.

6) Implicația finală — și globală — constă în aceea că acceptarea și chiar inteligibilizarea unor ipoteze și implicații de genul celor de mai sus presupune o *mutație ideologică* și anume înlocuirea ideologiei dominante a echilibrului cu o *ideologie a dezechilibrului* (Folosirea termenului de ideologie în acest context se justifică prin faptul că „echilibrul" este mai mult — sau mai puțin — decît un concept științific; este ceea ce am putea numi o „reprezentare culturală" sau o „atitudine conceptuală").

Echilibrul a fost în mod evident cel valorizat cultural — în spațiul nostru de referință —, în detrimentul dezechilibrului: un lucru sau un om „echilibrat" este ceva *frumos* și *bun*. În acest registru al valorizării, echilibrul este echivalent cu ordinea și armonia iar acestea cu simetria și toate laolaltă cu perfecțiunea. Echilibrarea, ca proces, devine astfel mersul spre perfecțiune sau, în orice caz, un mers teleologic (cu rost, ar spune românul). Echilibrarea este Calea, este Tao al europenilor iar evoluționismul sau estetica clasică, ideea de progres sau cea de homeostazie, pentru a da doar cîteva exemple, nu sînt decît dezvoltări aplicate ale acestei „reprezentări culturale". Matrice ideologică de teorii științifice, „echilibrul" este, funciar, o viziune estetică. De aceea sîntem înclinați să credem că o „estetică a cunoașterii științifice" ar putea fi mult mai de folos decît o sumedenie de epistemologii actuale.

Tocmai din aceste motive o trecere la o „ideologie a dezechilibrului" este o operație greu de imaginat. Ea ar presupune, de pildă, să concepem dezechilibrul ca fiind adaptativ și nu echilibrul, dezvoltarea umană, precum și „evoluția" științei, ca avansînd nu prin echilibrări succesive, avînd semnificația tot atîtor ajustări în raport cu „norma adevărului obiectiv", ci prin dezechilibrări consistente. De asemenea ar presupune co-existența și echivalența acestor forme de dezechilibru, dar și solidaritatea lor ca existențe întru relație și, în ultimă instanță, întru Relație.

Deocamdată însă totul se află la limita exprimabilului și, implicit, a inteligibilității.

CONDIȚIONARE COMUNICAȚIONALĂ ȘI LATERALIZARE CEREBRALĂ

ION OPRESCU

Ființele umane sînt condiționate în cea mai mare parte de limba grupului în care trăiesc și pe care o folosesc. Oamenii nu trăiesc numai în lumea obiectivă sau numai în cea a activităților sociale. Ei se adaptează la realitate prin mijlocirea limbii care este atît mijloc de comunicare specific cît și de reflectare. „Lumea reală (spune Sapir) este construită inconștient pe limbajul grupului" iar „bagajul lingvistic ne predispune la un anumit tip de interpretare". Limba și Mijloacele de Comunicare (MDC), verbale și neverbale, fac parte din cultură și așa cum cultura condiționează existența umană uneori pînă la a determina biologia umană, aceeași condiționare o au și MDC verbale și neverbale. Felul în care recepționăm semnalele simțurilor noastre este determinat de bagajul Mijloacelor noastre de comunicare verbale, de structura sistemului de semnificare care configurează un anume tip de interpretare a realității. Cercetări întreprinse de B. L. Whorf pe o populație de indieni *hopi* din S.U.A. au evidențiat un fapt neașteptat și chiar surprinzător: limba *hopi* nu conține forme gramaticale

sau construcții care să se refere direct la ceea ce noi numim „timp", fie că e vorba de trecut, prezent, viitor, sau la noțiunea de permanență sau durată. Pentru *hopi* timpul dispare și chiar și spațiul este alterat. Limba noastră e lipsită de termeni adecvați pentru a exprima reprezentările *hopi*. Limbile și culturile populațiilor moderne implică în schimb un univers constituit după două mari principii cosmice: spațiul și timpul, un spațiu tridimensional și un timp divizat ternar (trecut, prezent, viitor). *Hopi* au în vedere un univers care implică două mari principii cosmice: manifestatul și manifestantul, sau obiectiv și subiectiv. Whorf spune în studiul său *Un model amerindian al universului* că „fiecare limbă conține termenii care exprimă un cimp de referință cosmică, care cristalizează în ea însăși postulatele de bază ale unei filosofii neformulate și în care este conținută gîndirea unui popor, a unei culturi, a unei civilizații. Așa sunt cuvintele noastre « realitate, substanță, materie, cauză », precum și « spațiu, timp, trecut, prezent, viitor »".

Din perspectivă anatomică comportamentul lingvistic este reglat de la nivelul scoarței cerebrale, din centrul lui Broca, aflat în lobul temporal, lob mai dezvoltat în stînga (chiar la copii nu numai la adulți). Centrul lui Broca se dezvoltă influențat de mediul înconjurător, de exercițiul intelectual, de învățătură. Vătămarea lui, pe o cale sau alta, prin traumatism sau hemoragie cerebrală va duce la afazie. Astfel a ajuns Broca să localizeze zona care-i poartă numele. S-a descris însă un caz cînd deși centrul lui Broca fusese afectat, capacitățile de locuție fuseseră păstrate. Era vorba de un asiatic. Să existe oare și alte topografii ale centrilor de pe scoarță? Posibil.

Iată însă și situația în care pe prim plan se află particularități nu anatomice ci funcționale. Cercetări relativ recente [1] au pus în evidență unele particularități funcționale ale creierului japonezilor. Astfel dacă, așa cum se știe, emisfera stîngă controlează operațiile logice iar cea dreaptă intuițiile și emoțiile care stau la baza activităților artistice, la japonezi emisfera cerebrală stîngă preia unele funcții ale emisferei drepte, înregistrînd zgomote provenite de la animale, cîntecul păsărilor și chiar muzica japoneză tradițională. Nu vom explica procesul care a indus această modificare ci vom arăta că această contaminare a emisferei stîngi pare să fie responsabilă de natura emotivă și sentimentală a japonezilor ca și de simțul lor estetic riguros controlat (să ne gîndim numai la *ikebana*, artă florală exactă ca o gramatică, sau la poezia *haikus*, la ceremonia ceaiului etc.). Așadar, există o asimetrie din punct de vedere morfologic, o lateralizare din punct de vedere funcțional, există dominanța unei emisfere atît la un individ cît și într-o familie sau chiar într-o populație. Putem considera că MDC verbale pot modela specializarea funcțională la nivel cerebral. Nu este întîmplător că în cadrul proiectului privind învățarea organizat sub auspiciile Clubului de la Roma (1977) s-a propus să se pornească în studiul proceselor de învățare de la funcționalitatea diferențiată a celor două emisfere cerebrale.

Whorf a reușit prin cercetări asupra MDC verbale să cunoască chiar în adîncime și cu rezultate spectaculoase, o populație de indieni. Avea avantajul *out-side*-erului: limba respectivă cu o structură (fonetică, gramaticală, semantică etc.) depărtată de limbile europene. Fără avantajul lui Whorf, prin mijlocirea probelor de limbă vorbită (înregistrarea pe bandă a conținutului unor cuvinte-noțiuni așa cum sunt ele integrate în gîndirea vie și spontană a unor oameni obișnuiți) ni se deschide accesul spre o multitudine de date care-l exprimă (și explică) atît pe individ cît și grupul din care face parte. Ca o picătură de sînge care ne aduce nenumărate constante biochimice ale unui individ sau ale unui grup, proba de limbă ne aduce nenumărate date de interes pentru lingvist, psiholog, sociolog, filosof, culturolog etc. Astfel, analiza probelor de limbă culese de la o populație din comuna Novaci, județul Gorj, a dus la rezultate care au evidențiat o realitate pe care cercetătorul o ignora: existența a două populații distincte, una de *pămînteni*, cealaltă de *ungureni*, prima de agricultori, cealaltă de păstori. După indicatorul abstract/concret, (se stabilește după prezența unor trăsături sau chiar tendințe ce rezultă din aspectul formal sau/și de conținut al probei de limbă) ungurenii au apărut a fi net abstractizanți față de pămînteni, net concretizanți. Alt indicator, de conținut (felul în care subiecții se exprimă fie de pe poziție individuală, (de ex., eu cred, eu afirm etc.), fie de pe poziție socială (exemplu: noi obișnuim, noi facem etc.) a desemnat pe pămînteni ca avînd opțiune egocentrică în opoziție cu ungurenii cu o largă deschidere sociocentrică. În sfîrșit, indicatorul stilistic (dacă proba de limbă are aspect de definiție sau de explicație, sau dacă subiectul se exprimă prin sinonime, enumerare, tautologie, note de conținut sau alte formulări) îi arată pe ungureni inclinați către răspunsuri de tip definiție, în timp ce pămîntenii s-au exprimat prin răspunsuri de tip enumerare.

Probele de limbă au valoare diferită pentru specialiștii care se ocupă de om, fie că e vorba de lingvist, antropolog, psiholog, sociolog, filosof, rezultatele tuturor converg în cele din urmă spre constituirea unei aceleiași tipologii de bază cu semnificație general umană. Unele

[1] Solomon Marcus, *Semne despre semne*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1979.

probe de limbă au putut fi „citite" diferit din perspectivă psihologică ca reprezentînd stiluri cognitive diferite specifice celor două populații. Această tipologie a fost ulterior confirmată și de cercetări propriu-zise de psihologie (teste de personalitate, stil cognitiv, inteligență etc.), rezultatele confirmîndu-se reciproc și exprimînd formula particulară a adaptării. Se pare, de asemenea, că se conjugă și cu unele diferențieri neurofuncționale legate de relativa dominanță *funcțională constatată la cele două populații.*

Pe de altă parte se poate stabili o relație strînsă cu distincția lui St. Lupașcu între heterogenitate și omogenitate. În opoziție cu Jacques Monod după care există o omogenitate fundamentală a faptului biologic ereditar care este supus în mod accidental heterogenității genetice, filogenetice și ontogenetice, pentru St. Lupașcu dialectica vieții înseamnă instaurarea heterogenității prin actualizarea sa opusă omogenității și entropiei atomilor și moleculelor. În *Energia și materia vie*, St. Lupașcu spune: „toate antagonismele biologice sunt tot atîtea dialectici în doi termeni care se potențializează și se actualizează alternativ și reciproc". Afirmăm aceasta gîndindu-ne la unele rezultate ale cercetării noastre, care au arătat, după cum spuneam, că pămîntenii sunt înclinați spre concret-enumerativ (ceea ce poate fi echivalent cu extensiunea conceptului), în timp ce ungurenii dimpotrivă spre definiția abstractă (ceea ce poate fi echivalat cu intensiunea conceptului). S-ar părea că cele două populații interpretează din perspectivă proprie același univers conform a două „logici" diferite.

În încheiere am dori să arătăm că, așa după cum nici o limbă sau tehnică de raționalitate nu este o culme a spiritului uman și că nici o limbă cu procesele mentale respective nu acoperă toate aspectele rațiunii și ale cunoașterii, la fel în cazul nostru concret, nici stilurile cognitive ale celor două populații (ungureni și pămînteni) nu sînt superioare una alteia. Ele sînt o fărîmă din diversitatea existentă în limba română, care la rîndul ei este o fărîmă din imensa diversitate a rețelei MDC verbale de pe planeta noastră și care toate se află într-o *nesfîrșită serie de dezechilibrări definitorii.*

CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME

MIHAI EMINESCU DESPRE VIAȚA SOCIALĂ ȘI CULTURALĂ A VEACULUI SĂU*

Zeița rațiunii credea în Apus să pună lumea în orînduială numai prin propriul aparat al deducțiunilor logice, ale căror premise nu erau bazate nici pe experiență, nici pe organizația înnăscută a statului și a societății, ca obiecte ale naturei. Golul nostru intelectual, setos de civilizație, a primit fără control, fără cîntărire, idei bune și rele, și potrivite și nepotrivite, ba națiunea întreagă, cu prea puține excepții, nu vedea că niciodată o *vorbă* nu poate înlocui o realitate, că niciodată fraza culturii nu e echivalentă cu libertatea adevărată, care e facultatea de a dispune de sine înseși prin muncă . . . . . .

★

Nu o utopie, o mie de utopii populau capetele generației trecute, care-și închipuia libertatea fără muncă, cultura fără învățămînt, organizația modernă fără o dezvoltare economică analogă. O serie de fraze ieftine, copiate din gazete străine, din scriitori de mîna a doua, din discursurile unor politici trăiți și crescuți în alte țări, a înlocuit și înlocuiește încă în mare parte silința de-a învăța singuri; raționamente străine, răsărite din alte stări de lucruri, înlocuiesc exercițiul propriei judecăți.

★

A îmbătrîni în mod artificial pe un copil, a răsădi plante fără rădăcină pentru a avea grădina în două ceasuri nu e progres, ci devastare. Precum creșterea unui organism se face încet, prin superpunerea continuă și perpetuă de nouă materii organice, precum inteligența nu crește și nu se-ntărește decît prin asimilarea lentă a muncii intelectuale din secolii trecuți și prin întărirea principiului înnăscut al judecății, precum orice moment al creșterii e o conservare a celor cîștigate în trecut și o adăogire a elementelor cucerite din nou, astfel, adevăratul progres nu se poate opera decît conservînd pe de o parte, adăogînd pe de alta : o vie legătură între prezent și viitor, nu însă o serie de sărituri fără orînduială. Deci, progresul adevărat, fiind o legătură naturală între trecut și viitor, se inspiră din tradițiile trecutului, înlătură însă inovațiunile improvizate și aventurile hazardoase.

★

Cea mai slabă dintre apucăturile sofistice e înjurătura. Cînd argumentele adversarului sînt prea tari încît nu poți întîmpina nimic la ele, lași obiectul în discuție cu totul la o parte și, atribuindu-i adversarului intenționi și vederi cu totul străine obiectului, îl numești cînd trădător, cînd calomniator, cu un cuvînt tot ce-ți vine la-ndemînă. Se-nțelege că,

* Din M. Eminescu, *Opere*, XI, *Publicistică 17 febr.—31 dec. 1880*, București, Edit. Academiei R. S. România, 1984, 627 p.

prin o asemenea manieră de a discuta, înlocuindu-se argumentele prin aserțiuni gratuite, numai scopul discuției, luminarea, nu se-ndeplinește.

★

Împrejurarea aceasta, a numirii unor oameni necompetenți în materie și a sustragerii lor de la servicii pe care le-or fi pricepînd în adevăr, ne amintește o istorie ce se povestește despre Mehmed-Ali, fost vicerege al Egipetului.

După sfatul unui vizir credincios, Mehmed-Ali a trimis o sumă de tineri în Franța ca să urmeze studii speciale : unii administrația, alții finanțele, alții arta militară, alții în fine medicina și farmacia.

Tinerii se întorc plini de învățătură și vizirul îi pune în slujbe. Însă cum? Pe militari la finanțe, pe farmaciști la administrație, pe administratori la farmacie, pe financiari la armată.

Dar ce faci omule? întrebă Mehmed-Ali pe vizir. De ce nu pui pe fiecare la locul lui?

Maiestate, răspunse înțeleptul vizir, dac-am pune pe fiecare la locul lui, ar guverna ei țara, și e vorba pare-mi-se s-o guvernăm tot noi.

★

Ziarele vorbesc despre pretențiuni pe cari le-or fi ridicînd călugării Locurilor Sfinte în privirea averilor secularizate ale mănăstirilor noastre închinate după vremi acelor locuri . . . În cestiunea aceasta a pretențiunilor Locurilor Sfinte, părerea noastră — fără a intra cîtuși de puțin în detalii — e de-a le respinge pur și simplu. . . . Dreaptă sau nedreaptă, bună sau rea, secularizarea s-a aplicat în toate țările Apusului european, față cu o biserică cu mult mai puternică decît cea grecească din Constantinopol, față cu o biserică, în sfîrșit, care e unitară în privire ierarhică, ceea ce biserica orientală nu este. Unitatea bisericii răsăritene consistă în identitatea canoanelor și a credințelor religioase, încolo nu există nici o legătură între bisericile autocefale. Dovadă răsăritenii din Austria, cei din Rusia etc. Din nenorocire, biserica constantinopolitană n-a avut nici cînd un caracter universal, ca a fost restrînsă biserică special grecească și e natural că, de vreme ce n-a căutat a-și da importanță umanitară, îngăduitoare, universală, nimeni nici nu i-a dat-o. . . . Dacă deci secularizarea s-a îndeplinit în țări catolice, cu atît mai mult era și naturală și justă față cu autorități ecleziastice străine și poporului și statului nostru. . .

★

În diplomație acela e mai abil care alege pretextul cel mai plauzibil pentru îndeplinirea scopurilor sale politice.

★

Toată istoria unui popor — în orice privire — e înmagazinată în prezentul lui și toate calitățile și defectele lui sînt dezvoltări ale unui și aceluiași germene fundamental, ale unui și aceluiași sîmbure. Mutînd cireșul sub zonele cele mai deosebite, el se va modifica, însă tot cireș o să rămînă, și numai altoii inoculați în trunchiul lui vor da alte frunze, alte roade.

★

Nu devine cineva scriitor național prin aceea că repetă cuvintele patrie, libertate, glorie, națiune în fiece șir al scrierilor sale, precum, pe de

altă parte, poate cineva să nu pomenească deloc vorbele de mai sus și să fie cu toate acestea un scriitor național.

★

Ceea ce voim însă să amintim scriitorilor noștri în genere sînt următoarele : „nu în imitarea formelor străine consistă adevărata propășire. Luați de la străini gustul de a pili și a lucra cu dalta toate scrierile voastre, luați de la ei iubirea de adevăr, lipsa de suficiență, respectul ce ei îl au atît pentru obiectul pe care-l tratează cît și pentru publicul căruia se adresează. Dar o adevărată literatură, trainică, care să ne placă nouă și să fie originală, pentru alții, nu se poate întemeia decît pe graiul viu al poporului nostru propriu, pe tradițiile, obiceiurile și istoria lui, pe geniul lui. Tot ce-ați produce în afară de geniul într-adevăr național nu va avea valoare și trăinicie, nici pentru noi, nici pentru străinătate".

★

Nu există mai mari prieteni ai învățămîntului real decît tocmai noi. În nenumărate rînduri am vorbit despre inconvenientul social al proletariatului condeiului, în nenumărate rînduri am arătat că, de la școala primară începînd și sfîrșind cu universitățile, instituțiile noastre nu produc decît sute de exemplare ale logofătului Coate-goale, care primejduiește mersul, bazat în esență pe muncă și pe producțiune, a oricărei societăți omenești.

★

Înainte de toate, grecească și latinească să fie de vină că societatea noastră merge rău ? Milioane de spirite tinere s-au adăpat la izvorul fecund al antichității clasice fără ca să se fi ivit vreun pericol pentru dezvoltarea lor ulterioară ; din contra. Cată dar să fie o cauză mai adîncă pentru care latineasca și grecească să fi avut tocmai în România rezulate fatale.

★

Cultura clasică are calitatea determinantă de-a *crește*, ea este în esență educativă și iată ce-au lipsit școalelor noastre pîn-acuma și le va lipsi încă mult timp înainte. A învăța vocabule latine pe dinafară fără a fi pătruns de acel adînc spirit de adevăr, de pregnanță și de frumusețe a antichității clasice, a învăța regule gramaticale fără a fi pătruns de acea simetrie intelectuală a cugetării antice e o muncă zădarnică, e literă fără înțeles. Fixat odată pentru totdeauna, nemaiputîndu-se schimba, căci aparține unor timpi demult încheiați, spiritul antichității e regulatorul statornic al inteligenței și al caracterului și izvorul simțului istoric.

★

Munca unui om se poate plăti, caracterul, cultura lui, nicicînd.

★

Caracterul însă al unei școli bune e ca elevul să învețe în ea mai mult decît i se predă, mai mult decît știe însuși profesorul. Odată interesul inteligenței trezit pentru obiecte, odată simțirile și judecata deprinse la observație, elevul ajunge prin proprie gîndire la rezultate cari nu stau în carte.

★

. . . Școala n-ar trebui să fie o magazie de cunoștințe străine, ci o gimnastică a întregei individualități a omului ; elevul — nu un hamal

care-și încarcă memoria cu saci de coji ale unor idei străine, sub cari geme, ci un om care-și exercită toate puterile proprii ale inteligenței, întărindu-și aparatul intelectual, precum un gimnast își împuternicește pîn-în gradul cel mai mare aparatul fizic, fie-n vigoare, fie-n îndemînare.

★

Școala oricînd e o închisoare cînd învățătorul va fi mărginit, e oricînd o grădină cînd acesta va fi un om de spirit care va ști să intereseze pe elevii săi pentru obiectul ce propune.

★

Nu obiectul, propunerea lui interesează și cei mai buni învățători vor rămînea aceia cari vor ști să-și electrizeze auditoriul prin *vox viva* a lor, prin grai și intuițiune, oricît de aridă ar fi îndealtmintrelea tema ce o tratează. Ca formulă generală, care cuprinde toate viciile de metod, putem zice că „școala va fi rea dacă va apela numai la memorie, bună dacă va apela la pricepere și judecată", abstracție făcînd de materia predată. Indiferent dacă se predau matematică, științe naturale, sanscrită sau ebraică, îndată ce se apelează numai la memorie, obiectul devine greoi și indigest, pe cînd, dacă știm a interesa priceperea și judecata, știm a pune inteligența în mișcarea ei naturală, obiectul devine interesant, oricît de ingrat ar părea celui nedeprins cu el.

★

Ceea ce face un om de bunăvoie, sub impulsul naturii sale morale, nu seamănă nicicînd cu ceea ce face silit, numai pentru plată sau numai pentru cîștig. Se vede dar cîtă importanță are educația care tocmai îl deprinde a face de bunăvoie, fără speranță de plată sau teamă de pedeapsă, ceea ce e bun, drept, adevărat. Învățătura numai ca atare nu are a face cu creșterea. Învățînd pe de rost numirile tuturor orașelor de pe pămînt și toate formulele chimice, toate numele speciilor de plante și de animale, această masă de cunoștiințe, oricît de nouă ar fi pentru o inteligență, n-o fac nici mai iubitoare de adevăr, nici mai îndemînatecă de-a judeca și de-a distinge drept de strîmb. Învățătura consistă în mulțimea celor știute, cultura în multilateralitatea cunoștințelor, creșterea nu consistă nici într-una, nici într-alta. Ea consistă în influența continuă pe care o au lucrurile învățate asupra caracterului și în disciplinarea inteligenței. Cînd aceste două lipsesc, oricît de multe și-a fi apropriat capul în mod mecanic, omul simte în sine un gol moral, care din toate e cel mai insuportabil și care conduce mintea nedisciplinată la cele mai triste abateri.

★

Citîndu-se numai pasaje dintr-o argumentare strînsă se aruncă o lumină piezișă asupra unui autor și i se falsifică ideile. Multe din opiniile autorului pot fi controversate ; cestiunea e ca să i se răstoarne argumentarea, ceea ce e mult mai greu decît a face haz de lucruri cari, rupte din context, se par ciudate la prima vedere.

★

Pentru demagogie orice merit, în genere orice superioritate e o insultă făcută platitudinii și înapoierii intelectuale și morale a demagogilor ; astfel dar, înlăturarea meritului, îngroparea lui de viu, e regula generală de purtare. . . Unde domnește demagogia, orice carne cu ochi poate

deveni om mare, pentru că nu se cere nimic de la el. O mărire cam trecătoare, nu-i vorba, căci, lipsind orice măsurătoare, fiecine se crede a avea destulă talie și destulă barbă ca să ocupe locul celuilalt, însă, oricît s-ar dușmăni nulitățile și cumularzii între sine, în contra unui pericol sînt totdeauna uniți, în contra învingerii meritului.

★

Să nu ni se zică că fanatismul național, că panglicăria naționalităților — *Nationalitätenschwindel*, cum zic germanii — are în toate țările succes. Poporul nostru este foarte puțin accesibil unor asemenea lucruri. Ceea ce-l supără este ultrajul făcut bunei dreptăți, celei mai elementare libertăți a conștiinței. Toate popoarele de pe lume au cîte ceva sfînt și neatingibil. La unul e legea, la altul conștiința națională, la al treilea alte bunuri morale, și în acest reziduu ultim al caracterului său stăpînirea politică a unei alte nații cată să-și aibă marginea. Nici o comprimare nu se poate face în infinit, oricît de elastic ar fi un corp ; nici o comprimare nu se poate urma în infinit nici asupra conștiinței unui popor.

★

Teoria lui Darwin despre lupta pentru existență, în care cel mai tare sau cel mai abil învinge, ar trebui, după a noastră părere, să fie întrucîtva modificată. N u cel tare sau cel înțelept ca atare, nu mintea și bărbăția, nu dreptate și adevăr înaintează în lumea aceasta, ci calitatea aceea care se poate adapta unor împrejurări date în mod fatal. În orice caz, într-o amfibie nu-i mai multă putere decît într-un leu, dar în apă leul va pieri, amfibia va înainta. Tot astfel și calitățile omului ajung la suprafață după cum le favorizează vremea. Dacă vremea e cu răsuflarea scurtă vor ajunge deasupra oameni cu răsuflarea scurtă. În evul mediu curajul și puterea fizică aveau trecere, pentru că tîrziu s-a inventat iarba de pușcă. Ei, nu era rău evul mediu ! Căci curajul și tăria fizică sînt, prin natura lor, generoase. Oamenii slabi au însă toate defectele slăbiciunii lor. Invidia, nestatornicia, clevetirea, dușmănia ascunsă, lingușirea, dicțiunea sofistică, toate acestea se găsesc în oamenii cari n-au un ton fundamental hotărît, cari nu sînt întregi sufletește și poate nici fizic.

★

Critica e un piedestal ce nu se cuvine oricărei idei, oricărei mișcări.

CONCEPTUL DE PREJUDECATĂ
definiții și delimitări

ION I. BOBOC

Cînd spunem prejudecată nu ne gîndim doar la cea practicată de omul religios, ci ne referim la prejudecățile care mai dăinuie în diferitele domenii ale cunoașterii umane și care împiedică bunul mers al dezvoltării societății.

Ne-am propus, în continuare, un prim pas în căutarea notelor definitorii ale prejudecății, prin consultarea bibliografiei românești și străine, de specialitate, urmînd ca ele să poată fi eventual utilizate în procesul educației materialist-științifice, dar și în investigarea prejudecății ca act ce se manifestă nemijlocit în practica socială.

★

Marile enciclopedii și dicționare lingvistice definesc, de regulă, prejudecata, în mod sintetic, utilizînd formula „opinie preconceputǎ", aceasta fiind aplicată diverselor activități social-umane bazate pe practici și atitudini colective și mai ales individuale, subiectiv și insuficient elaborate rațional.

Astfel, *Dicționarul explicativ al limbii române*, din 1975, definește prejudecata ca fiind „părere, idee preconceputǎ (și adesea eronată) pe care și-o face cineva asupra unui lucru, adoptată, de obicei, fără cunoașterea directă a faptelor" [1].

Dicționarele lingvistice engleze și franceze, consideră prejudecata ca „opinie plăcută sau neplăcută formată înaintea cunoașterii adecvate sau a experienței" [2], sau, ca „opinie pro sau contra unui lucru, fără o bază adecvată" [3], respectiv, ca „judecată favorabilă emisă dinainte, într-un caz analog, și care poate influența asupra unei decizii ulterioare" [4].

Considerăm că prejudecata nu poate fi definită prin formula „opinie sau idee preconceputǎ", deoarece am defini o noțiune printr-un sinonim al acestuia. W. V. O. Quine va spune, pe bună dreptate, că „definiția, care este o înregistrare lexicografică a unei sinonimii observate, nu poate fi luată ca temei pentru sinonimie" [5]. Noțiunea de „opinie preconceputǎ" este așadar o sinonimie a prejudecății și deci nu poate fi un temei în definirea conceptului de prejudecată.

De acest lucru, sînt conștienți autorii dicționarelor de științele sociale, dar nici aceștia nu au găsit încă un consens în definirea noțiunii de prejudecată, așa încît definițiile oferite sînt în funcție de interesele de studiu ale domeniului științific particular respectiv.

Astfel, *Dicționarul de filozofie*, din 1978, privește prejudecata ca „opinie nesupusă verificării de către subiect și născută din anumite stereotipuri de gîndire, proprii sau transmise, din generalizarea neîntemeiată a unei experiențe personale, din analogii grăbite și forțate, iar uneori din

comoditate intelectuală. Deformînd percepția și judecata, prejudecata denaturează raportul dintre subiect și obiect în planul cunoașterii și poate duce la eșec în sfera acțiunii" [6].

Dicționarul francez de sociologie al lui E. Willems definește prejudecata ca o „atitudine emoționalmente condiționată, bazată pe simpla credință, opinie sau generalizare și care determină simpatie sau antipatie în fața altor indivizi sau grupuri" [7]. O definiție destul de apropiată ne oferă și dicționarul englez de sociologie al lui N. P. Fairchild [8].

O tratare mai simplă găsim în dicționarul englez de sociologie editat de G. Duncan Mitchell, de la Universitatea din Exeter, care arată că „limbajul popular al prejudecății ne trimite la ostilitatea între grupurile etnice și rasiale din interiorul societății (. . .) dar o definiție mai precisă limitează prejudecata și anume la o atitudine defavorabilă (sau favorabilă) față de un grup care poate sau nu, să conducă în mod deschis o acțiune ostilă (sau prietenoasă)" [9].

Mai numeroase, dicționarele de psihologie identifică prejudecata cu o „atitudine uzitată, cu un colorit emoțional, ostilă sau binevoitoare, aplicată unor acțiuni, obiecte sau doctrine, persoane, rase", așa cum o definește dicționarul englez de psihologie al lui J. Drever [10], sau ca „o atitudine favorabilă sau defavorabilă în privința unui obiect oarecare (sau persoană) formată în absența unei informații suficiente (credință) specifică (stereotip sau generalizare abuzivă) și rezistînd informației (rigidă)", așa cum o explică dicționarul francez de psihologie al lui H. Piéron [11].

Dicționarul francez de psihologie al lui N. Sillamy acodă un spațiu mai larg prejudecății pe care o consideră „atitudine specifică față de o persoană sau lucru, negativă sau pozitivă, fondată pe o credință impusă de mediu și putînd rezista informației" [12].

Comprehensive definiții date prejudecății găsim și în dicționarele românești de psihologie și psihologie socială. Astfel, psihologul P. P. Neveanu consideră prejudecata nu numai ca fapt de opinie ci și ca „judecată apriorică cu caracter de opinie personală sau grupală insuficient verificată prin experiență și insuficient întemeiată logic și care, fiind susținută efectiv (echivalîndu-se cu o credință) introduce un coeficient de deformare" [13].

Dicționarul de psihologie socială din 1981, definește prejudecata ca un „mod de gîndire marcat de factori emoționali, care se produce înainte și în afara cunoașterii obiective a realității date" [14]. Autorii dicționarului discută, termenul, pe larg, și în cadrul „teoriei psihosociale".

Dicționarul de evaluare și cercetare în educație, elaborat de G. de Landsheere, aduce în discuție cele două componente, cea cognitivă și cea afectivă, implicate în definirea prejudecății, privită și din prisma pedagogiei ca o atitudine *a priori* favorabilă sau defavorabilă.

Mai trebuie adăugată la aceste note definitorii și altele de aceeași importanță : astfel este extensia acordată de A. Osborn prejudecății privită ca orice judecată veche care se cere revizuită și depășită permanent sau cea folosită de *The Pinguin English Dictionary*, care adaugă prejudecății și calificativul de „opinie irațională, inexplicabilă".

Totodată, G. de Landsheere ține să menționeze și precizarea făcută de *Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychanalitycal Termes* în legătură cu distincția ce trebuie făcută între termenii francezi și englezi de prejudecată (*prejuge-parti pris*, respectiv *prejudice-bias*), considerînd că în cazul primului termen predomină componenta *afectivă*, pe cînd în cel de-al doilea componenta *cognitivă*. Cu deosebire, dicționarele de socio-

logie și psihologie socială acordă atenție și componentei *volitive* (A. S. Hornby și E. C. Parnwell, H. C. Warren, J. Gould și W. Kolb), respectiv *interesului* implicat în prejudecată, iar dicționarele de psihanaliză și de psihiatrie componentei *inconștiente*, atît în situații patologice raționale cît și în normalitate (J. Laplanche, J. B. Pontalis, R. Lafon, V. I. Gusikov, A. I. Diacikov etc.).

În afară de sinonimia cu „opinie (sau idee) preconceputǎ" prejudecata este sinonimă cu *preconcepția* (*preconception* în lib. fr. și lb. engl.) și cu *preventia*, aceasta din urmă fiind definită de P. Foulquié, astfel: „Prevenția constă în a devansa faptele: în gîndire (sinonimă cu prejudecata) este acțiunea de a face despre lucruri sau mai ales despre persoane o opinie care nu este fondată pe experiență, iar în practică acțiunea de prevenire a unui accident posibil înainte de a se produce" [15]. De asemenea, de la același autor aflăm că și termenul de *conjectură* (lat. *conjectura*) „este un act de spirit care fondîndu-se pe un anumit dat, *prejudecată* ceva care nu este dat, în principal fapte ce urmează a avea loc" (*ibidem*).

Dacă, în general, dicționarele definesc în mod cît mai condensat noțiunea de prejudecată, ea este analizată mai larg în cîteva articole semnate de cercetători americani, în perioada deceniilor IV—VI, cînd s-a impus necesitatea tratării fenomenului social al prejudecății rasiale și a conceptului și acțiunii prejudecății în domeniul spiritual și social. Menționăm două articole asupra conceptului de prejudecată: al lui H. A. Davidson [16] (1941) și al lui H. S. Dyer [17] (1945), urmate de articolele unor cercetători ca G. W. Allport, B. M. Kramer, G. Saenger, Also A. Ros, E. L. Hartley, Dorothy T. Spoerl, D. Strong, Felix S. Cohen, Morris Janowitz, Dwaine Marvick, și mai ales cele ale lui B. Bird [18], J. Greenblum, L. I. Pearlin, Fred B. Sillberstein și M. Seeman.

Odată cu multitudinea de studii consacrate conceptului de prejudecată, apar *două lucrări fundamentale*, de referință asupra acestei teme. Prima este semnată de Bruno Bettelheim și de Morris Janowitz, ambii de la Universitatea din Chicago, și vizează „schimbarea socială și prejudecata" [19], iar a doua aparține lui G. W. Allport și este intitulată „Natura prejudecății" [20].

Aceste două lucrări voluminoase tratează întreaga problematică legată de geneza, dezvoltarea și acțiunea prejudecății la nivelul personalității și a societății americane, societate în care prejudecățile sociale de tot felul, cum arată autorii, sînt resimțite din plin.

În abordarea conceptului de prejudecată, G. W. Allport pornește de la accepția inițială (*praejudicium* — în lb. lat.), evidențiind trei etape de evoluție a termenului:

1. La antici, *prejudicium* a însemnat *precedent*, o judecată bazată pe decizii și experiențe anterioare.
2. Ulterior, termenul, în engleză, capătă semnificația de judecată prematură sau pripită (nechibzuită);
3. În final, termenul capătă aroma sa prezentă emoțională, favorabilă sau nefavorabilă unei judecăți care-i convine.

În concluziile lucrării, Allport propune o definiție generală care să cuprindă pe scurt definițiile de pînă la el: „O gîndire rău elaboartă, insuficient elaborată" (p. 518).

B. Bettelheim și M. Janowitz insistă asupra rolului nefast pe care îl joacă prejudecata în schimbările sociale, propunînd unele remedii parțiale,

cum ar fi educaţia tineretului în vederea atenuării conflictelor inter-generaţii şi între minorităţi etnice.

În încheierea însemnărilor noastre, propunem o definiţie a prejudecăţii, bazată pe lucrările de specialitate consultate : „Prejudecata este o judecată empirică, neelaborată critic ce deformează capacitatea de cunoaştere şi acţiune socială. Ea este un act de gîndire şi percepţie şi o atitudine ce se bazează pe simpla credinţă, opinie sau generalizare forţată, faţă de persoane, grupuri sociale, doctrine, obiecte etc., prin ataşament sau respingere".

BIBLIOGRAFIE

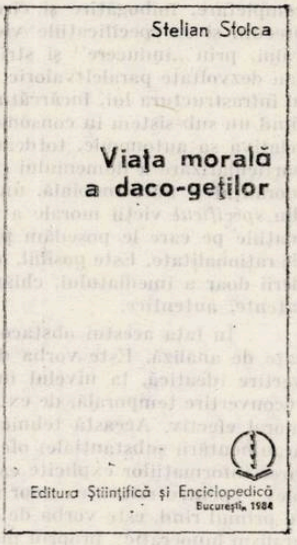
1. *Dicţionarul explicativ al limbii române*, Bucureşti, Edit. Academiei R.S.R., 1975.
2. A. S. Hornby, E. C. Parnwell, *An English Reader's Dictionary*, Second edition, Oxford University Press, London, 1969
3. *The Merriam Webster Dictionary*, Pocket Books, New York, 1977.
4. *Nouveau Petit Larousse*, Librairie Larousse, Paris, 1971.
5. Willard Van Orman Quine, *Două dogme ale empirismului*, în * * * *Epistemologie*, vol. XV (red. I. Pârvu), Bucureşti, Edit. politică, Bucureşti, 1974, p. 38.
6. *Dicţionar de filozofie*, Bucureşti, Edit. politică, 1978.
7. Emilis Willems, *Dictionnaire de sociologie*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Serie A., Paris, 1970.
8. N. Pratt Fairchild, *Dictionary of Sociologie*, Totowa-New Jersey, 1965.
9. G. Duncan Mitchell, *A Dictionary of Sociologie*, Routledge and Kagan Paul, London, 1968.
10. James Drever, *A Dictionary of Psychology*, Pinguin Books, 1972.
11. Henri Piéron, *Vocabulaire de psychologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979.
12. Norbert Sillamy, *Dictionnaire de la psychologie*, Librairie Larousse, Paris, 1965.
13. Paul Popescu-Neveanu, *Dicţionar de psihologie*, Bucureşti, Edit. Albatros, 1978.
14. *Dicţionar de psihologie socială*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1981.
15. Paul Foulquié, *Vocabulaire des sciences sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978.
16. Henry A. Davidson, *The Anatomy of Prejudice*, în „Common Ground" (Winter, 1941), p. 3—12.
17. H. S. Dyer, *The usuability of the concept of „Prejudice"*, în „Psychometrika", 1945, 10, p. 219—224.
18. B. Bird, *A Consideration of the Etiology of Prejudice*, în „Journal of the American Psychoanalytic Association", V, 1957, p. 493.
19. Bruno Bettelheim, Morris Janowitz, *Social change and prejudice* (incluzînd şi lucrarea acelorași autori *Dynamics of Prejudice*), The Free Press, New York, Collier-Mac Millan Limited, London, 1964 (ediţia a X-a).
20. G. W. Allport, *The nature of prejudice*, Addison Wesley publishing Company, Reading, Massachusetts, Paolo Alto, London, Don Mills, Ontario, 1954 (ediţia a V-a).

În obiectiv:

STELIAN STOICA

VIAȚA MORALĂ A DACO-GEȚILOR

BUCUREȘTI, EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1984, 169 p.



Participă:

VASILE POPESCU
GHEORGHE BOTIȘ

LA IZVOARELE SPIRITUALITĂȚII MORALE A POPORULUI ROMÂN

VASILE POPESCU

Formarea fizionomiei, caracterului și valorilor morale proprii poporului român constituie un proces complex ale cărui începuturi, pierdute în ceața mileniilor, au stat prea puțin în atenția eticienilor, lipsa documentelor scrise fiind, pentru acele prime perioade, obstacolul care a descurajat întotdeauna pe cercetători. De fapt, chiar și în afara precarității izvoarelor scrise, dificultatea reconstituirii primelor structuri integrate ale spiritualității morale, care a caracterizat sensibilitatea și conduita-tip specifice strămoșilor noștri, este, prin natura proprie a obiectului cercetat, o întreprindere deosebit de anevoioasă. Iată de ce lucrarea lui Stelian Stoica, *Viața morală a daco-geților*, trezește un interes major — noutatea temei tratată monografic înscriindu-se ca un argument evident; dar, în afara acestuia, conținutul și ipotezele propriu-zise care ne sînt avansate, precum și principiile metodologice care direcționează și structurează efortul teoretic sînt, de asemenea, rațiuni de prim ordin.

Firește, autorul însuși este pe deplin conștient de semnele de întrebare pe care le poate ridica cercetarea pe care ne-o prezintă, de caracterul problematic al unora dintre soluțiile propuse; formulări de tipul: „fără a avea certitudinea că alternativa sau soluția pentru care am optat a fost totdeauna cea mai inspirată" (p. 8), „n-am făcut decît să prospectăm un teren ale cărui resurse abia de acum încolo urmează să fie evaluate" (p. 9), „ipoteza de lucru ridică numeroase întrebări" (p. 32), „aici, evident, plutim încă în negura ipotezelor" (p. 157) etc., etc. evidențiază scrupulozitatea autorului de a sublinia și re-sublinia caracterul incert al unora dintre ideile avansate. Ceea ce nu-l împiedică, pe bună dreptate, să afirme că, împotriva temerilor și complexelor, o asemenea cercetare a unui teren neexplorat îți permite „să trăiești sentimentul ineditului și al fabulosului", pentru că „în negura veacurilor nimic nu se pierde din ceea ce sufletește nu merită să piară" (p. 9).

Ca orice lucrare cu rol de pionierat într-o problemă, *Viața morală a daco-geților* poate fi analizată din multiple unghiuri de vedere. Ne vom limita, de aceea, la un singur aspect

și anume, la *principiile metodologice și tehnice* pe care se întemeiază și le folosește autorul, întrucît calitatea și valoarea tezelor de conținut depind, îndeosebi pentru asemenea lucrări, de corectitudinea demersului teoretic implicat. Rezumînd, principiile esențiale pe care le urmează Stelian Stoica în cercetarea ethosului daco-geților sînt următoarele: în primul rînd, este vorba de folosirea exigentă a tuturor documentelor scrise (mai precis, fragmente disparate), indiferent de domeniul de referință, alăturîndu-le și comparîndu-le, într-un efort consistent de completare, îmbogățire și circumstanțiere, cu rezultatele investigațiilor arheologice recente, precum și cu specificațiile vieții economice, politice, artistice, religioase etc., care pot dezvălui, prin ,,inducere'' și strict sub semnul ,,ipotezei probabile'', teritorii etice determinate sau dezvoltate paralel-valoric. De bună seamă, un astfel de principiu al culegerii surselor are, în infrastructura lui, încărcătura metodologică științifică a materialismului istoric, moralitatea fiind un sub-sistem în consonanță fundamentală cu valorile esențiale ale orînduirii și epocii, relativa sa autonomie, totdeauna de subliniat, inducînd doar elemente de circumstanțiere și particularizare a domeniului (teza are valoare, cu deosebire, pentru primele tipuri istorice de moralitate). Fără îndoială, un asemenea demers relevă generalul etic, dar asigură prea puțin din *specificul* vieții morale a unui popor determinat. Aceasta cu atît mai mult cu cît informațiile pe care le *posedăm provin* de la alte *popoare* (mai ales de la greci), cu un alt gen de raționalitate. Este posibil, astfel, ca aprecierile lor să fie parțial irelevante, datorită surprinderii doar a imediatului, chiar superficialului, fără siguranța atingerii atitudinilor și valorilor latente, autentice.

În fața acestui obstacol, autorul *propune o interesantă* și, *credem*, fructuoasă modalitate de analiză. Este vorba de așa-numita tehnică a ,,reconvertirii semnificațiilor''; o reconvertire ideatică, la nivelul înțelesurilor domeniilor existențiale la un moment dat, dar și o reconvertire temporală, de extindere a sensurilor virtuților dezirabile asupra *comportamentului moral* efectiv. Această tehnică de reconvertire a semnificațiilor (aplicată, firește, în limitele argumentării substanțiale) oferă puncte de reper suplimentare atît pentru corectarea sau întărirea informațiilor explicite extrase din fragmentele documentelor scrise păstrate, cît și — mai ales — pentru relevarea unor semnificații *noi*. Redăm *două exemple* caracteristice din lucrare: în primul rînd, este vorba de celebrul pasaj din *Charmides*, în care Platon expune acel ,,integralism hipocratic'' propriu medicinii zamolxiene, în cadrul căruia corpul și sufletul intercondiționează în asemenea măsură încît vindecarea efectivă nu se poate obține decît prin acțiunea simultană asupra *ambilor* termeni, ultimul avînd un rol activ[1]. Stelian Stoica reconvertește în termeni etici ceea ce, aparent, nu descrie decît un principiu metodologic medical al timpului (e drept, cu rezonanțe moderne surprinzătoare!): autorul lucrării recenzate subliniază faptul că ,,trupul nu mai e stigmatizat ca purtător al răului (așa cum se realizează în concepțiile orfice — *V. P.*); atît binele cît și răul pornesc de la suflet spre trup; în consecință, tema păcatului originar — care modelează și orientează doctrina orfică — nu este proprie, *mutatis mutandis*, învățăturilor lui Zamolxis. Aceasta înseamnă că problema libertății de alegere, a responsabilității și a *conștiinței morale*, în genere, se va pune în alți termeni'' (p. 22). Cel de-al doilea exemplu privește reconvertirea ,,temporală'' a semnificațiilor: pe baza unui asemenea principiu metodologic autorul se simte îndrituit să afirme faptul că ,,virtuțile considerate imanente postexistenței zamolxiene, în mod firesc, vor fi fost cultivate și prin urmare regăsite în normele, obiceiurile și faptele vieții pămîntene'' (p. 34). Este ceea ce, în analiza etică modernă, se exprimă prin caracterul prezent, actual al idealului moral, aspirațiile componente devenind în același timp și modele de conduită efectivă, chiar dacă uneori sînt parțiale și neintegrate.

În sfîrșit, ethosul strămoșilor noștri este determinat și analizat, în lucrarea recenzată, în *devenirea sa istorică*; aceasta presupune stabilirea unor *momente* și *etape specifice* — structuri diacronice precise — ale dezvoltării moralității daco-gete; astfel, analiza ethosului zamolxian (realizată în două teritorii majore — morala civică și morala vieții de familie) este urmată de aceea privind criza morală din societatea daco-getă a secolelor II și I î.e.n., apoi de descrierea largă a momentului Deceneu (al cărui principal conținut a fost depășirea situațiilor anomice), lucrarea încheindu-se cu expunerea *problemelor* referitoare la disoluția ethosului zamolxian. Alegerea acestor momente ni se pare fericită, structura preconizată de către autor evidențiind, în general, etapele fundamentale, relativ distincte ale evoluției moralității dacogete, de la începuturile la destrămarea sa. Destrămare, totuși, relativă, deoarece, după opinia noastră, lucrarea se sfîrșește prea brusc, accentuînd insuficient latura *continuității prin integrare* a unora dintre vechile moravuri în noul ethos în formare: trimiterea la viitoare scrieri documentate despre procesul de romanizare și ființare culturală a Daciei Felix, precum și cele cîteva referiri generale privind viața spirituală a veteranilor și coloniștilor nu suplinesc,

[1] ,,. . . nu trebuie a încerca a vindeca ochii, fără să vindecăm capul, ori capul fără să ținem seama de trup (. . .) nici trupul nu poate fi însănătoșit fără suflet'', deoarece toate pornesc ,,de la suflet : atît cele rele cît și cele bune ale trupului ori ale făpturii noastre depline . . .'' (Platon, *Charmides*, în Platon, *Opere*, vol. 1, București, Edit. științifică, 1974, p. 183).

credem, necesitatea unei sinteze concluzive care să fie, în același timp, o deschidere spre înțelegerea procesului complex de formare a ethosului românesc, spre cunoașterea unor permanențe valorice fundamentale; analiza vieții morale a daco-geților nu poate fi, pentru etica românească cel puțin, decît o analiză a *izvoarelor* ethosului național. Această teză, dealtfel, a fost magistral expusă de către tovarășul Nicolae Ceaușescu la primul Congres al educației politice și al culturii socialiste: „Contactele cu marile civilizații antice, războaiele duse din cele mai vechi timpuri împotriva năvălitorilor — îndeosebi împotriva imperiului roman —, cucerirea Daciei de către romani și conviețuirea îndelungată a dacilor și romanilor pe acest teritoriu au pus o amprentă puternică pe caracterul și fizionomia morală a poporului nostru" [2].

Indiferent însă de absența acestei sinteze concluzive (multe dintre problemele ei sînt, totuși, prezente explicit sau implicit în cuprinsul lucrării) ori de alte neîmpliniri justificate la o primă abordare a unei teme deosebit de dificile (unele pagini prea „istoriste", mai puțin legate de domeniul specific investigat, care ar fi putut face obiectul unor note ample la sfîrșitul cărții) etc. *Viața morală a daco-geților* se relevă a fi nu doar o simplă cercetare de istorie a moralității, ci în primul rînd un act de cultură patriotică. Lucrarea lui Stelian Stoica va stimula, fără îndoială, cercetarea etică românească în abordarea unor asemenea teme esențiale pentru definirea universului valoric prezent, prin reîntoarcerea la o analiză a izvoarelor spiritualității actuale.

ETHOSUL DACO-GEȚILOR ÎN ACTUALITATE

GHEORGHE BOTIȘ

Reconstituirea spiritualității filosofice a strămoșilor noștri daco-geți constituie, fără îndoială, o încercare dificilă și plină de responsabilitate. Dificultatea primordială rezidă în lipsa izvoarelor scrise directe, ceea ce îl obligă pe cel ce se încumetă la o asemenea întreprindere să apeleze la mărturii indirecte. Așa se explică, în bună măsură, reținerea unor autori de a aborda multă vreme chestiunea în discuție.

Este îmbucurător faptul că în ultima vreme au apărut în țara noastră lucrări și studii serioase privitoare la viața spirituală a daco-geților, demonstrîndu-se existența unei perioade *antice* în istoria filosofiei românești. Între aceste lucrări merituoase se înscrie și aceea elaborată de Stelian Stoica și asupra căreia vom stărui în rîndurile de față.

Autorul își fondează demersul, în principal, pe analiza atentă a mărturiilor scrise rămase de la istoricii și scriitorii greci și latini, dar valorifică, în același timp, tradiția istorică și arheologică românească. Aceasta nu-l conduce la a se pierde în hățișul punctelor de vedere exprimate în lucrările consultate, pentru că el își susține limpede propriile-i opinii, ceea ce conferă cărții la care ne referim o pronunțată notă de originalitate. De altfel, el ne atrage atenția că, deși apelează la sursele grecești, există deosebiri notabile între genurile de raționalitate daco-get și grec, deosebiri pe care de cele mai multe ori le evidențiază cu claritate.

Ethosul zamolxian, una din problemele fundamentale ale lucrării recenzate, constituie un subiect predilect pentru autor pe care-l analizează în diacronia lui, de la constituire pînă la disoluție.

Examinînd în prealabil opiniile privitoare la faptul dacă Zamolxis a fost sau nu discipol al lui Pythagoras, S. Stoica socotește că nu acest lucru este important, ci prezența în orfism — din care s-a inspirat foarte mult doctrina pythagoreică — și în zamolxism a unor credințe și practici comune, cum ar fi, de exemplu, aspirația spre nemurire și promovarea unui mod simplu și curat de viață (p. 20—21). Ceea ce nu înseamnă, ne atrage atenția autorul, că între cele două doctrine etico-religioase trebuie să punem semnul identității, întrucît ele, cu toate că aparțin aceluiași mediu cultural, conțin și importante elemente specifice. Astfel, în timp ce orfismul se fondează pe tema păcatului originar, în zamolxism aceasta este absentă. De aici rezultă și notabile deosebiri în planul vieții morale a adepților celor două doctrine. Bunăoară, normele și preceptele orfice pun accentul pe conștiința impurității insului, apăsată de păcatul

[2] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România* — 2 iunie 1976 —, București, Edit. politică, 1976, p. 10.

originar, pe libertatea de alegere și pe responsabilitatea individului, constituindu-se ca o etică predominant individualistă. Zamolxismul, dimpotrivă, fiind axat mai ales pe valorile sociale, pune în primul plan tocmai libertatea și responsabilitatea colectivității. Încît, conștiința morală a insului în cazul moralei zamolxiene nu mai este „alienată și complexată de mistica propriilor vocații", ci „reprezintă reflexul (epifenomenul) conștiinței colective" (p. 22). De aceea, pe terenul instrucției și educației morale, orfismul accentuează latura perfecționării morale, bazate pe un act de purificare, în timp ce pentru adepții învățăturilor lui Zamolxis această perfecționare morală presupune, inițial, „îngrijirea sufletului".

După ce, în prealabil, examinează contextul socio-istoric al emergenței acestei învățături, S. Stoica se ocupă apoi de analiza ethosului zamolxian prin prisma raportului dintre scop și mijloc. El subliniază, îndreptățit, că în condițiile social-istorice proprii civilizației fierului, realizarea scopului doctrinei zamolxiene — „dobîndirea unui maximum de solidaritate a membrilor corpului social" (p. 45) — nu se putea face cu ajutorul normelor și valorilor tradiționale. Destrămarea societății gentilice și trecerea la orînduirea tributală au determinat statornicirea unor noi relații sociale, bazate pe exploatare și asuprire, care au măcinat unitatea organismului social și, totodată, au facilitat apariția unui nou sistem de valori și norme morale. Astfel, se instituie ideea accesului omului, prin inițiere religioasă, la acea existență paradisiacă în care el își va dobîndi nemurirea. Cu alte cuvinte, individul se află în fața unei alternative: de a alege calea ce-l va duce la obținerea nemuririi, respectînd condițiile cerute de ritul inițierii religioase, sau de a refuza o asemenea cale. Fiind unicul răspunzător al propriului său destin — observăm că morala zamolxiană este de factură prometeică — omul dobîndește, cum arată S. Stoica, „conștiința responsabilității față de sine și care... a alcătuit unul din marile imbolduri pentru promovarea învățăturilor lui Zamolxis" (p. 51).

Dintre palierele fundamentale ale vieții morale zamolxiene, autorul analizează, în principal, două: *morala civică* și *morala familială*.

Ținînd seama de principiul istorismului cît și de cel al raporturilor dintre viața materială și cea spirituală a societății, el subliniază că zamolxismul trebuia „să exalte un ideal de viață adecvat situațiilor contemporane lui și concomitent să elaboreze mijloace potrivite întru depășirea lor" (p. 56—57). Așa explică el universul moral zamolxian, în centrul căruia se situează, ca valoare supremă, *nemurirea*. În jurul acesteia s-a concentrat un sistem de valori referitoare la comportarea oamenilor în viața pămîntească — din păcate rămas cvasinecunoscut — care avea, în intenția vestitului rege și zeu, menirea de a menține și consolida unitatea organismului social. Cei ce respectau acest sistem de norme și precepte erau recompensați prin acordarea de către Zamolxis a dreptului de liberă trecere în postexistența paradisiacă. Firește, dobîndirea unei asemenea recompense nu însemna un simplu act opțional al individului, ci presupunea din partea acestuia o voință puternică și chiar sacrificii în contextul unei vieți sociale aspre și dure. Iată de ce autorul accentuează faptul că pentru Zamolxis „viața pămîntească va fi deci... un criteriu de selecție morală și în același timp o întocmire divină" (p. 57).

Bazîndu-se pe principiul metodologic potrivit căruia „virtuțile considerate imanente postexistenței zamolxiene vor fi cultivate și prin urmare regăsite în normele, obiceiurile și faptele vieții pămîntene" (p. 59), S. Stoica încearcă să reconstituie edificiul virtuților și principiilor ethosului zamolxian. Din cercetarea unor texte provenite de la Iamblichos, Herodot, Strabon, Platon, Ovidiu etc., el desprinde ca virtuți, principii și cerințe reprezentative ale moralei lui Zamolxis: *vitejia, dreptatea* — bazată pe respectarea legilor cetății —, *cumpătarea, eroismul, egalitatea morală, sensibilitatea, simplitatea traiului, refuzul luxului și al rafinamentului*. Acordînd o atenție deosebită analizei *libertății*, considerată a fi valoare supremă a moralei civice, autorul socotește că „neostoita sete de libertate a daco-geților avea o puternică încărcătură religioasă", în sensul că „Zamolxis detesta pe cei care și-au pierdut libertatea", această pierdere echivalînd cu „renunțarea obligatorie și definitivă la nemurire" (p. 69—70).

Viața de familie a daco-geților se baza, în ultimă instanță, pe aceeași credință în Zamolxis. Încît, principiile morale ce o guvernau erau determinate, se pare, de codul moral zamolxian. Pe baza izvoarelor scrise rămase îndeosebi de la Herodot și Strabon, autorul lucrării recenzate reface metodic configurația morală a vieții familiale a strămoșilor noștri, asemănătoare în multe privințe cu cea a lumii greco-latine, dar avînd și particularitățile sale. Astfel, consemnează el, familia daco-getică era de tip poligam. În cadrul ei bărbatul deținea puteri nelimitate, fiind proprietarul bunurilor mobile și imobile ale familiei, precum și al soțiilor pe care și le cumpăra ca și al copiilor săi. La temelia familiei se aflau relații bazate pe datoria morală și religioasă a femeii, ca venerînd tocmai acele virtuți morale ale soțului consacrate în învățăturile lui Zamolxis, precum: „spiritul de dreptate, cumpătarea, vitejia, respectul față de întocmirile sacre", ceea ce-i conferea capului familiei „o copleșitoare autoritate morală: de la el emană puterea, înțelepciunea și dreptatea" (p. 24).

Textele greco-latine ne oferă cîteva elemente și despre trăsăturile morale ale femeii daco-gete: evlavia, puritatea morală, statornicia în căsnicie, simțul datoriei față de soț și

de copii, chiar față de cei vitregi. Acestea își aveau matca generatoare, după opinia autorului, nu numai în sentimentul inferiorității sale în raport cu bărbatul, ci și în credința că numai posedînd asemenea calități puteau accede la postexistența paradisiacă propovăduită de doctrina zamolxiană.

După cum se știe, personalitatea moral-politică și religioasă a lui Deceneu a influențat hotărîtor societatea daco-getică din secolul I î.e.n., în timpul domniei lui Burebista, fapt ce l-a determinat pe autor să-i consacre un capitol aparte în lucrare.

Transformările structurale din sfera vieții materiale, care atrag după sine accentuarea polarizării societății în clase antagoniste, se repercutează și asupra vieții spirituale a dacogeților. Astfel, îndeosebi în codul moral al nobilimii, obișnuită cu viața de belșug și desfătare, se produc mutații radicale de valori și norme. Bunăoară, una dintre valorile fundamentale ale ethosului zamolxian, *cumpătarea*, este înlocuită acum tocmai cu opusul ei, *necumpătarea*, ceea ce-l face pe S. Stoica să presupună că „postexistența zamolxiană pierduse din fascinația pe care o exercitase cîndva asupra daco-geților" (p. 111). În aceste condiții, misiunea reformatoare a lui Deceneu viza, în principal, atît o unificare politico-administrativă a triburilor daco-getice, cît și una cu caracter moral, menită să înlăture viclenia, cupiditatea, intriga, fățărnicia, vanitatea, trădarea și să instituie un mod de viață sobru și cumpătat. Instrucția și educația morală, preconizate de Deceneu, se răsfrîng, pare-se, și asupra familiei și a vieții acesteia în care are loc, după opinia autorului, „trecerea de la poligamie (care nu mai corespundea noii înțelegeri ce se conferea sobrietății și cumpătării) la familia monogamă" (p. 122). În fine, în acțiunea reformatoare a marelui preot și înțelept dac un rol important îl are obediența, categorie morală centrală cu ajutorul căreia el intenționa să introducă un accentuat spirit de disciplină în rîndul poporului.

În vederea înlăturării crizei morale a societății, a întăririi unității sociale și a sănătății morale a daco-geților, Deceneu, după cum aflăm de la Dyon Crysostomos prin Iordanes, a preconizat o amplă reformă socio-morală, care cuprindea următoarele mari etape: 1. acțiunea de a-i învăța pe daco-geți etica, cu scopul de a-i abate de la moravurile incompatibile cu noile stări de lucruri și de a reveni la unele valori primordiale ale moralei zamolxiene ca: sobrietatea, cumpătarea, dreptatea, evlavia, eroismul etc. Aceasta a fost însoțită și de o acțiune de selecție a divinităților și a sanctuarelor existente, întrucît de cultul diverselor zeități se leagă și anumite moravuri care, în noile condiții social-istorice, afectau unitatea și armonia corpului social daco-get; 2. promovarea unei noi atitudini față de lume în al cărei context instrucția intelectuală, realizabilă prin însușirea fizicii, a logicii, a medicinei, a astronomiei etc., și educația morală trec pe primul loc.

Bazată pe principii și norme morale solide — unele reluate din ethosul zamolxian, altele nou introduse de marele preot și sfetnic al lui Burebista — dar și pe rezultatele cele mai de seamă ale cunoașterii din acea vreme, învățătura lui Deceneu a rezistat, cum arată autorul, pînă la cucerirea Daciei de către romani.

Invocînd mărturiile istorice, S. Stoica evocă în cuvinte patetice trăsăturile morale ale daco-geților și ale conducătorilor lor, Duras (Diurpaneus) și Decebal, din timpul confruntărilor cu romanii: prudența, forța morală, conștiința propriei demnități, vitejia deosebită, arzînda devoțiune pentru cauza libertății, nestirbita încredere în biruință, simțămîntul solidarității morale, prețuirea prieteniei, speranța în viitor.

Cucerirea Daciei de către romani a determinat prefaceri fundamentale în viața spirituală a daco-geților. Asistăm acum, precizează S. Stoica, la o *disoluție a ethosului zamolxian și a valorilor sale fundamentale*. Pe de o parte, are loc o destrămare a suportului său religios, prin distrugerea sanctuarelor — care „reprezentau centrele vitale de referință ale unității morale a strămoșilor noștri" (p. 156) — concomitent cu introducerea masivă a cultelor zeităților romane (Jupiter, Junona), a cultului împăratului sau a cultelor altor zeități barbare: iraniene, frigiene, siriene, egiptene, celtice ș.a.m.d. Pe de altă parte, instituirea în Dacia a sistemului de organizare politico-administrativă și juridică de tip roman a avut rolul de a accelera procesul de decădere a moralei zamolxiene și a valorilor sale de bază. Totuși, susține autorul lucrării recenzate, pe lîngă valorile morale nou introduse de romani, se mai păstrează încă valori ale ethosului zamolxian, fie la dacii liberi, fie chiar la populația subjugată, fapt explicabil, după opinia sa, prin aceea că foarte mulți veterani și coloniști proveneau din provincii învecinate Daciei, avînd moravuri și obiceiuri apropiate de cele ale daco-geților.

Lectura volumului *Viața morală a daco-geților* ne arată că sîntem în fața unei opere de pionierat. Și, se știe, orice întreprindere de acest gen poate avea atît reușite cît și neîmpliniri.

Unele puncte mai puțin rezistente ale lucrării provin, după părerea noastră, din apropierea oarecum forțată a învățăturilor lui Zamolxis și Deceneu de concepțiile unor curente ale filosofiei grecești, cum sînt pythagoreismul și stoicismul. Evident, se pot face anumite comparații de acest gen, dar din moment ce nu posedăm dovezi certe — însuși autorul citează opiniile unor reputați istorici români care contestă existența vreunei legături directe

Între Zamolxis și Pythagoras — supozițiile noastre pot să fie tot atît de bine și false. De altfel, chiar autorul simte nevoia de a atenua îndrăzneala anumitor afirmații, exprimîndu-și unele rezerve, ca de exemplu: „bătinașii vechii Elade i-au înțeles oare pe cei ce se intitulau drept credincioși ai lui Zamolxis?". Și tot el răspundea: „E greu de spus" (p. 9).

Socotim, însă, că meritele cărții sînt incontestabile. Firește, nu intenționăm să le supralicităm nejustificat, dar o lucrare ce încearcă, în pofida marilor greutăți legate de precaritatea informațiilor și a surselor documentare, să refacă edificiul moral al strămoșilor noștri nu poate fi apreciată decît ca un autentic act de cultură. Fără îndoială, ea nu este — și autorul ne avertizează în această privință — decît un început care se cere continuat prin cercetări interdisciplinare și prin eforturi colective conjugate, menite să aducă noi argumente în sprijinul unora dintre ideile formulate ipotetic.

Să adăugăm la cele de mai sus spiritul analitic, conciziunea, stilul elegant, lipsit de încărcături inutile, fără ca prin aceasta să piardă din ținuta sa științifică, calități care recomandă cartea lui S. Stoica nu numai specialiștilor, ci oricărui om avid de cultură.

În obiectiv:

GHEORGHE STROIA, VASILE MORAR

REEVALUĂRI ESTETICE

BUCUREȘTI, EDITURA EMINESCU, 1984, 193 p.

CORELAȚII ESTETICE CONTEMPORANE

GRIGORE SMEU

Estetica tradițională și-a extras cu prioritate substanța din teoretizări exercitate asupra artei și asupra a ceea ce a fost numit „frumosul natural". Sfera esteticului era căutată, caracterizată, definită în acest perimetru, precumpănind cînd raportarea la opera de artă și creatorul ei, cînd sondarea resurselor „frumosului natural". Kant, de pildă, a impus principii fundamentale asupra specificității subiective a esteticului, pe o cale pur metafizică, cu minime exemple concrete. Iar cele la care a recurs, au fost mai cu seamă de domeniul „frumosului natural". Hegel a teoretizat și fenomenele artei și esteticul naturii, abordînd în primul rînd arta. Corelațiile esteticului erau frecvent căutate tocmai de-a lungul cărărilor dintre artă și „frumosul natural". Alte direcții ale corelațiilor esteticului — chiar dacă nu inexistente — au fost sporadic investigate. Defrișînd teritoriile esteticului, disciplina esteticii tradiționale a recurs în chip necesar la *pregnanța* artei ca domeniu generos, *permanent*, al unei specificități sclipitoare. Arta și „frumosul natural" erau cele mai aproape de ochiul teoretic și oricum *pregnanța* lor estetică nu putea fi ocolită. Printr-o eventuală ignorare totală, abso-

lută, a raportării la ele, cum ar mai fi fost surprinsă specificitatea esteticului? Esteticul cel atît de *insinuant* prin *concretitudinea* lui s-ar fi cantonat în imposibilitatea definirii sale corecte dacă s-ar fi limitat la abstracția fără nici un apel la *realitatea* vie a înfățișării lui.

Estetica tradițională — în fond, cea clasică, incluzînd marile sisteme — are meritul incontestabil de a fi surprins punctele nodale ale specificității *artisticului*. Dar civilizația, cultura, societatea, viața însăși în secolul XX au dobîndit astfel de proporții ale complexității lor, încît esteticul nu mai poate fi limitat doar la una, două din ipostazele sale. Arta continuă, firește, să rămînă și astăzi un reper fundamental, un gen de ,,stea polară'' a esteticului. Dar bolta acestuia a devenit în secolul nostru incomparabil mai întinsă. Prestigiul radiațiilor estetice *din afara* artei și relațiile artei însăși cu trepidația cotidianului de dincolo de ea, au sporit enorm. Esteticul s-a umanizat în chip spectaculos, multiplu, cerîndu-și *drepturile* în toate direcțiile vieții. Iată o constatare ce nu mai constituie astăzi deloc o noutate. ,,Frumosul cotidian'' a devenit de o vreme încoace un soi de paradigmă culturală familiară, măcar ca exigență. Cu toate acestea, în perimetrul esteticii românești contemporane sînt puțin numeroase preocupările privind studierea relațiilor estetice *din afara* artei. După monografia colectivă din 1966, *Estetica vieții cotidiene*, a trecut o perioadă de aproximativ un deceniu și jumătate, cînd studii notabile care să fi tratat sistematic complexitatea acestor relații estetice aproape că nu avem. Apoi, un îmbucurător salt în ultimii patru, cinci ani. În cîteva din cărțile sale, Ion Ianoși tratează exhaustiv pulsațiile esteticului mult dincolo de sfera propriu-zisă a artisticului și de asemenea recentul tratat *Estetica*, abordează într-o secțiune întreagă ,,expansiunea contemporană a esteticului''.

Și iată acum încă o carte pe traiectul preocupărilor major sensibilizate față de complexitatea corelațiilor estetice contemporane, intitulată *Reevaluări estetice*, sub dubla semnătură a lui Gheorghe Stroia și Vasile Morar (Editura Eminescu, 1984). De fapt, lucrarea e compusă din două părți distincte ca preocupări. Prima parte — precumpănitoare în volum — e consacrată tocmai problemei pe care o aminteam: complexitatea esteticului din afara artei și corelațiile artei cu alte valori. A doua parte a cărții — mai restrînsă ca întindere — abordează cîteva contribuții în interiorul istoriei gîndirii estetice românești. Două părți, deci, mult diferențiate tematic. Și totuși, dintr-un anume punct de vedere, cartea este unitară: cel al *re*-evaluării problematice. Perspectiva *re*-evaluativă sugerează dintru început, pentru materia întregii lucrări — indiferent de diferența tematică de la o parte la alta — neglijarea, uitarea ori ignorarea unor idei estetice importante ce-și solicită drepturile și pe care autorii le pun în relief.

Ce anume reușesc Gheorghe Stroia și Vasile Morar să pună în relief? Cu privire la prima parte, un evantai penetrant de ipostaze ale esteticului cotidian, de conjuncții între moral și estetic în sfera relațiilor interumane, de corelații ale artei cu morala, de corelații ale valorilor estetice cu valorile politice. Ipostazele abordate își au, firește, propriul lor specific problematic. Ni s-a părut, însă, că pe toate le înfrățește un sens unificator: esteticul ca un ,,etern cotidian''. Primul studiu intitulat întocmai așa — *Esteticul — eternul cotidian* — dobîndește, astfel, în ansamblul celor ce-l succed, un caracter emblematic. Accentuăm această idee, pentru că, de regulă, opinia curentă înțelege prin esteticul *cotidian*, o suită de aspecte *particulare* ce țin mai cu seamă de complexitatea *practică* a vieții, de relațiile frumosului cu utilul. Lucrarea în discuție nu ignoră greutatea și valoarea acestor aspecte particulare. Autorii conferă, însă, un sens ideatic mai profund, mai statornic și mai cuprinzător conceptului de ,,estetic cotidian'': ,,Boltirea valorilor artistice, a esteticului peste solul fertil al cotidianului s-a dovedit a fi o premisă a genezei lor, o condiție a existenței și dăinuirii lor și un factor de largă deschidere a receptării acestora. În afara vieții de fiecare zi, dincolo de problemele sale ,,fierbinți'', nu există și nu pot exista nici un fel de întruchipări estetice; sensul existenței lor este sensul cotidianului, sensul vieții'' (p. 28). Se avansează ideea unei ,,eternizări'' a cotidianului, conceput ca trăire însăși a vieții, ca funcționalitate *umană* a ei. Într-o astfel de înțelegere, conceptul de ,,estetic cotidian'' implică semnificații mai ample și mai fertile.

Remarcabile sînt studiile despre corelațiile artei cu morala și cu valorile politice. Cuprinzătoare, nuanțate, analizează cu răbdare — prin raportări istorice — principalele ipostaze. În cîmpul discuțiilor contemporane despre artă, nu o dată s-a dovedit că raportarea la valorile politice e incertă, confuză și neconvingătoare. Lucrarea la care ne referim reușește să aducă un spor de claritate și de demonstrare mai profundă a problemei. Prin disocieri argumentate ale politicului de politică, apoi prin raportări prudente ale artei și la un înțeles și la altul, autorii conchid existența unor relații bogate în semnificații umane între artă și valorile politice dacă știm să înțelegem și să receptăm problema în termeni adecvați.

În partea a doua a cărții, Gheorghe Stroia și Vasile Morar pun în relief cîteva contribuții mai puțin sau deloc studiate ale gîndirii estetice românești. Și anume, ideile estetice implicate în operele lui Ilarie Chendi, Petre Andrei, Vasile Pârvan și Mihail Dragomirescu. Între aceste studii de istoria esteticii, original este cel despre straturile gîndirii estetice în opera lui Pârvan. Decodarea din opera marelui cărturar a ,,unei esteticități a fenomenului istoric,

strat în cadrul căruia ideea de ritm istoric este punctul nodal" (p. 159) și totodată a unei „estetici a tăcerii", exprimînd „imaginea istoriei ca tăcere, ca împietrire, ca incomunicare" (p. 160), constituie idei penetrante ce se reţin ca atare.

În preambulul părţii consacrate problemelor de istoria esteticii, autorii — fără a intra în amănuntele constituirii preocupărilor estetice din întreaga a doua jumătate a secolului al XIX-lea — meditează, cu drept cuvînt, asupra faptului că „ceea ce se afirmă cu preponderenţă la început este instanţa criticii culturale, conexate la un corpus articulat de teoreme estetico-filosofice" (p. 126). Şi sînt citaţi Maiorescu şi Gherea care „au privilegiat, în ultimă instanţă, *critica* şi nu estetica filosofică sistematică. Constatarea, oarecum simplificatoare, nu implică nicidecum o depreciere, din contră" (p. 126). Sînt, într-adevăr, observaţii întemeiate. Semnalăm, totuşi, cu acest prilej — fără a face numaidecît un reproş autorilor în discuţie — că, tacit ori mărturisit, preocupările actuale de istoria gîndirii estetice româneşti continuă să pună în *centrul* evoluţiei acestei gîndiri din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, ideile lui Maiorescu şi Gherea. Dacă încărcătura *critică* a ideilor acestor ctitori de cultură este, neîndoielnic, inestimabilă, constituirea esteticii româneşti ca disciplină sistematică a avut o evoluţie şi un destin cu mult mai complex. Obişnuinţa de a pune în *centrul* acestei evoluţii contribuţiile lui Maiorescu şi Gherea, cu tendinţa trenantă de a *eclipsa* alte contribuţii, e încă puternică. Închegarea esteticii româneşti este opera *întregii* a doua jumătăţi a secolului trecut, cu contribuţii *numeroase*, ce nu radiază numaidecît dinspre un *centru*. Nefiresc ni se pare faptul că încă sînt superficial studiate ultimele două decenii ale acestui secol, cînd apar constant teze penetrante ce argumentează necesitatea unei estetici sistematice desprinsă de metafizică şi întemeiată pe principii noi, mai realiste sub raport ştiinţific. Noile opinii de la sfîrşitul secolului nu mai vin dinspre izvoarele filosofice ce-l influenţaseră pe Maiorescu. Evocînd noile demonstraţii cu aplomb ştiinţific, ne gîndim, de pildă, la Constantin Dimitrescu-Iaşi, la Constantin Leonardescu şi la alţii. Dar, iată, nici după ce lucrarea lui C. Dimitrescu-Iaşi, *Conceptul de frumos*, a fost tradusă în 1974 din germană în limba română, contribuţia acestui autor continuă să rămînă în umbră, deşi ea exprimă idei fundamentale pentru orientarea *modernă* a esteticii. Încă odată, n-am dori să se înţeleagă de aici că reprosăm în chip direct lui Gheorghe Stroia şi Vasile Morar absenţa unei problematici pe care nu şi-au propus s-o abordeze. Opinia formulată de ei a creat, însă, un context — să-i spunem „insinuant" — care ne-a prilejuit aceste observaţii. În ansamblu, cartea celor doi autori, *Reevaluări estetice*, constituie o contribuţie de ţinută în peisajul ideilor estetice contemporane.

REPERE BIBLIOGRAFICE

*** *Materia, spațiul, timpul în istoria filosofiei premarxiste.* Ediție îngrijită de Georgeta Tănase. Prefață de Alexandru Tănase. Editura Minerva, 1982, vol. I și II, 371+306 p.

Dificultatea în alcătuirea unei antologii constă în prezentarea textelor filosofice de rezonanță *institutivă* (piramida edificiului conceptual al oricărei filosofii este, „în întregime", semnificativă!) dar și în circumscrierea *deschiderilor* imanente demersurilor filosofice din istorie, în conturarea problematică a acelor „limite care nu limitează", cum spune, cu o expresie fericită, C. Noica.

Conștientizînd aceste exigențe asumări, antologia *tematică* realizată de Georgeta Tănase — centrată pe trei axe cardinale din istoria filosofiei: conceptele de *materie, spațiu, timp* — răspunde acestei duble situări a filosofiei în universalitate, fiind prima încercare de acest gen, de factură tematică, în literatura noastră filosofică.

Dovedind o certă comprehensiune a dificultăților, autoarea, cu binecunoscuta-i modestie, afirmă, în *Notă asupra ediției*, că „antologia are meritele și lacunele ei..., care așteaptă noi completări pentru ca mișcarea și semnificația... evoluției ideilor de materie, spațiu, timp să dobîndească o valoare reală" (XLII).

Deosebit de relevantă și fecundă din punctul de vedere al sublinierii *succesiunii* ideilor filosofice „inițiatoare și... continuatoare" (idem) în istorie, ni se pare maniera metodologică, de consonanță oarecum „hegeliană", propusă de autoare: „... textele antologate... au fost grupate... potrivit înrudirilor de școală, *încălcind, uneori, cronologia*, în favoarea îmbinării criteriului *logic* cu cel istoric" (idem, s.ns.).

Din această perspectivă antologia este structurată în cinci capitole: (1) „Conceptul de materie în istoria materialismului premarxist"; (2) „Spațiul și timpul în viziunea filosofiei pre-marxiste"; (3) „Conceptul de materie în filosofia materialist-dialectică și știința contemporană"; (4) „Spațiul și timpul în lumina materialismului dialectic și a științei contemporane"; (5) „Materia, spațiul și timpul în filosofia modernă și contemporană".

Izbutită ni se pare și integrarea organică, „din interior", în *corpus*-ul filosofiei universale, deci nu prin aliniamente circumstanțiale, a eforturilor și *contribuțiilor românești* cu privire la conceptele filosofice de materie, spațiu, timp, unele dintre aceste preocupări (ne referim, în special, la concepțiile lui A. D. Xenopol, C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, L. Blaga, M. Florian, M. Eliade, C. Noica) atingînd sau, chiar, depășind, ca substanță problematică, reperele obișnuite ale gîndirii filosofice contemporane. Un alt merit al autoarei constă în inaderența sa implicită, pe deplin legitimă, la situările de tip periferial, subordonant ale filosofiei românești față de o *anumită* gîndire „filosofică" post-belică, „centralizatoare", marcată, ca însăși, de o anume precaritate conceptuală și, mai ales, interpretativă, subliniindu-se, prin contrast, nota distinctă și personală a gîndirii noastre, proeminența unor nume „de direcție" în cultura română.

Beneficiind de o serie de consultanți și colaboratori prestigioși ca profesorul Alexandru Tănase, care semnează și o substanțială *Prefață*, G. Liiceanu, Th. Kleiniger, Magda Stroe, V. Tonoiu, pentru traducerea unor texte filosofice inedite sau de circulație mai restrînsă, mai cu seamă din filosofia contemporană (Husserl, Jaspers, Heidegger, Russell, Teilhard de Chardin), antologia alcătuită de Georgeta Tănase se recomandă, și din acest punct de vedere, ca o întreprindere notabilă în literatura noastră filosofică.

Viorel Chirilă

*** *Filosofia contemporană. Probleme, teorii și curente. Cercetare bibliografică.* București, Biblioteca Centrală Universitară, 1985.

Ca și volumele anterioare din seria de cercetări și referințe bibliografice dedicate problemelor, teoriilor și curentelor din filosofia contemporană, volumul editat în 1985 se dovedește a fi un util instrument de lucru, un ghid orientativ pentru cercetători în cunoașterea principalelor idei filosofice ale epocii și a confruntărilor teoretice în acest domeniu. Realizat

de un colectiv de cercetători și redactori ai Bibliotecii universitare, cu sprijinul unui grup de cadre didactice de la Catedra de filosofie a Universității București, volumul recent cuprinde un sumar bogat și diversificat, împărțit pe următoarele secțiuni și subcapitole: *Sinteze asupra gîndirii filosofice contemporane; Filosofie marxistă. Probleme și confruntări; Curente în filosofia nemarxistă* (Fenomenologie. Hermeneutică; Existențialism; Neoraționalism; Neufreudism. Personalism. Spiritualism); *Probleme ale dialecticii; Epistemologie. Logică. Filosofia limbajului* (Probleme generale al cunoașterii științifice; Euristică; Logică. Filosofia limbajului); *Probleme ale omului, ale acțiunii, istoriei și culturii în gîndirea filosofică; Mari aniversări: Kant, Hegel; Structuri instituționalizate ale cercetării filosofice contemporane* (Manifestări științifice; Societăți, asociații, institute; Universități, Edituri; Reviste).

Referindu-se la acest cuprinzător sumar, prefațatorul volumului, prof. univ. dr. Alexandru Boboc, arată că „...selectarea lucrărilor (cărți, studii, articole ș.a.) și gruparea lor urmăresc atît reprezentarea principalelor direcții și tendințe filosofice, cît și ilustrarea înnoirilor intervenite în cîteva domenii: metodologia (îndeosebi cea dialectică); teoria cunoașterii științifice; euristica, logica, filosofia limbajului".

Dintre problemele mai relevante abordate în lucrările recenzate reținem atenția cele privind: revitalizarea gîndirii dialectice în gîndirea nemarxistă, actualitatea fenomenologiei și hermeneuticii, direcțiile actuale ale ontologiei existențialiste, perspectivele teoretice ale personalismului și spiritualismului în epoca noastră, fundamentele epistemologiei raționaliste, raportul între tradiție și inovație în cunoașterea filosofică, relația filosofiei cu celelalte domenii ale cunoașterii, geneza creativității în judecata filosofică și în cea științifică, funcțiile euristice și metodologice ale filosofiei etc. Un loc aparte îl ocupă studiile dedicate reevaluării unor semnificații ale conceptelor fundamentale utilizate de clasicii marxiști. În acest sens, sînt evidențiate principalele preocupări legate de valorificarea gîndirii marxiste și de revigorarea gîndirii critice în cadrul filosofiei din țările occidentale. O parte consistentă din volum se referă la cercetarea raporturilor om-acțiune, istorie-cultură, lucrările de referință aplecîndu-se, cu prioritate, asupra preocupărilor actuale în domeniul antropologiei filosofice, al relațiilor dialecticii cu umanismul, al soluțiilor oferite de filosofie unor probleme globale ale omenirii. Lucrarea se dovedește utilă, totodată, și prin consemnarea principalelor manifestări și instituții din domeniul filosofiei, oferind specialiștilor români o cuprindere cît mai exactă și, în același timp, cît mai largă a domeniului. Volumul mai cuprinde un indice de 531 de descriptori, care trimit la poziția referinței bibliografice din lucrare, ca și un indice de nume, care permite orientarea în materialul deosebit de vast reținut de colectivul de selecție și redactare. Este de sperat că noua ediție a cercetării bibliografice editate de B.C.U. va răspunde satisfăcător exigențelor destinatarilor ei și va contribui la promovarea interesului pentru cunoașterea confruntărilor de idei din epoca noastră.

S. M. Rădulescu

Constantin Noica, *Trei introduceri la Devenirea întru ființă*, București, Editura Univers, 1984, 150 p.

Cine n-a citit pînă acum *tratatul de ontologie* al lui Constantin Noica poate începe cu lectura celor *Trei introduceri la Devenirea întru ființă*. Cartea aceasta reprezintă calea de acces spre miezul operei, ea e întoarcerea autorului pentru a ne dezvălui intrările. Dar opul poate fi pînă la urmă și o falsă introducere, întrucît toate trei textele vorbesc de sine stătător despre ființă.

Ele duc deodată spre *Devenirea întru ființă*. Cea dintîi vizează în mod direct prima parte a tratatului: *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, meditațiile despre *Timpul devenirii stimulate* sînt lămuritoare pentru tema devenirii întru ființă, iar ultimul text — de numai opt pagini — e o probă practică de cum se poate „citi o devenire".

Cu patru capitole ce se întind pe vreo 90 de pagini, *întîia introducere* este nu atît originală cît incitantă prin modul în care pune raportul filosofie-știință: *Certitudinile filosofiei față de incertitudinile științei*. E o idee care l-a obsedat mai totdeauna pe gînditor, însă judecățile de acum (adică din anii '50, cînd e elaborată lucrarea), prin insolitul lor, tulbură și contrariază bunul simț și comoditatea în gîndire. Discursul lui Noica nu poate fi cu adevărat înțeles în absența clarității distincției dintre *adevăr* și *exactitate* (v. între altele și cîteva pasaje din *Jurnal filosofic*, 1944), dintre tehnic-practic-concret.

Știința și tehnica secolului al XIX-lea, observă C. Noica, se constituie într-un *univers teoretic închis*. Oricît ar părea de ciudat, nu prin aplicațiile în tehnică — tehnicul, ca și la Kant, nu se confundă cu practicul și nu se suprapune peste el — ci prin filosofie se poate

„ieși din teorie", motiv pentru care, spre a depăși „criza" generată de *prezența omului*, știința își „anexează" filosofia: nu înseamnă însă că aceasta din urmă o poate „întregi", ci, cum spune Noica, „o poate regîndi" (e tocmai sensul ieșirii din teorie). Nu putem eluda, ajunși în acest punct, cîteva interogații: „Extinzîndu-se" în și prin filosofie, știința reușește oare să îndepărteze efectele „perturbatoare" ale factorului numit om? Sînt astfel șanse de a ieși din teoretic? Poate fi redusă, bunăoară, filosofia medicinei, la un fel de privire „în jurul ei, să învețe în ce orizont se află"? E-adevărat, *în contextul* demonstrației lui Noica, nedumeririle acestea sînt puțin atenuate. Certitudinea filosofică de care se vorbește — și din care autorul analizează doar trei tipuri; ce este filosofia în rest, nu știm — nu e aceeași cu certitudinea științei, căci atunci n-am mai ști de la ce a pornit filosofia în procesul de elaborare a unor categorii precum: cauzalitatea, legitatea, necesitatea.

Filosofarea lui Noica este și o fină confruntare, mult mai accentuată însă cînd e invocat, cu plăcerea ascunsă a provocării unui rival, cel ce a scris *Sein und Zeit*. Dar cînd dezbaterea este asupra ființei, Noica se „desparte" de Heidegger, cum tot așa procedează și cu Hegel, chiar cînd ne „povestește" ceva *despre el*. Ispitit de modernitatea germanilor, de rezultatele științei contemporane, Noica nu rămîne aici: el se întoarce mai totdeauna în vechea Eladă, în universul miraculos și clasic al metafizicii grecești. Cine nu cunoaște și nu a pătruns straturile semantice ale limbii noastre poate repede și simplu confunda limbajul comun cu acela în care gîndește și scrie Noica. Aparent, gîndul pleacă *de oriunde* e găsit un punct *de plecare*, un temei, e transformat apoi acesta în punct de sosire, după care gîndul autoproduce — hegelian — un (alt) punct de plecare. Gîndul tinde să se desfășoare, cum spune Noica, pînă la capăt în el.

Dense în idei originale sînt și paginile unde se încearcă descifrarea *Structurii oricărui sistem filosofic* (mai exact: a filosofării). Noica aprofundează aici dialectica realului, el face fenomenologia întîlnirii noastre cu logosul, cu organismul logic.

Timpul devenirii stimulate — a doua introducere — e un eseu actual prin problematică, cu accente proprii și care aduce un indiscutabil spor de cunoaștere. „Grila" lecturii poate fi eronat aplicată de îndată ce sînt ignorate distincțiile făcute de autor. Se poate astfel trece ușor — cînd e vorba de înțelegerea timpului — de la logic la ontologic sau la istoric. Nu vom caracteriza cele două timpuri: *real* și *rostitor*, nici structura fiecăruia în parte. Vom sublinia însă că, după Noica, *timpul logic*, ca formă a celui rostitor, nu e reflexul conjuncției dintre cunoaștere și real, al raportării cunoscutului la temporalitate, ci e *timp al gîndirii* (care presupune în natura lui: ordine, succesiune, conexiune). Timpul logic pare că se desprinde de cel real, devine autonom, așa încît e foarte dificilă de descifrat *legătura* timp real — timp rostitor. Se poate oare vorbi de punerea unui *rost* în lucruri dacă acestea din urmă nu există *în timp*(ul) *real?* E drept, Noica spune undeva că analiza timpului rostitor se face „*dincolo* de împletirea cu timpul real" (s.n.). E posibilă oare analiza „dincolo"? Nu cumva, chiar dacă nu raportăm noi o structură temporală la timpul real, fizic, se autoraportează ea inexorabil? Între timpul real și cel logic există credem *relații de incertitudine*.

Ion Dur

*** *Die Werke von Karl Marx und Friedrich Engels in China. Katalog und Auswahlbibliographie*. Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Trier, 31, 1984, 171 p.

Prilejuit de anul jubiliar 1983, cînd s-au împlinit 100 de ani de la moartea lui Karl Marx, volumul este semnificativ pentru înțelegerea acțiunii de durată a operei întemeietorilor socialismului științific în lumea contemporană. Aceasta cu atît mai mult cu cît este vorba de pătrunderea și impactul marxismului într-o civilizație de alt tip decît aceea în care s-a făurit concepția revoluționară despre lume, o civilizație restructurată și resemnificată tocmai prin asimilarea specifică a acestei concepții. Volumul este totodată grăitor pentru locul lui Marx în recentele aniversări U.N.E.S.C.O. și în cercetarea științifică din lumea de astăzi.

După un „Cuvînt înainte", în care sînt menționate principalele manifestări prilejuite de „anul Marx" în China și formele de colaborare între „Karl-Marx-Haus Trier" și „Institutul pentru editarea și traducerea operelor lui Marx, Engels, Lenin și Stalin" din Beijing, urmează un text cu titlul „Operele lui Marx și Engels în China", de dr. Hu Jonggin; catalogul și explicațiile la cele 72 de reproduceri de documente ce marchează momentele mai importante ale gîndirii lui Marx în China; bibliografie selectivă din „Cercetarea chineză a lui Marx-Engels" (322 de titluri); indice de materii, autori, traducători și editori ai operei lui Marx și Engels; scurtă cronologie a istoriei mișcărilor sociale și politice în China între 1839—1966; catalog al apariților editoriale ale numitei „Karl-Marx Haus" din Trier.

Așa cum se subliniază în „Cuvînt înainte" (semnat: „Karl-Marx-Haus", Trier, aprilie 1984), volumul oglindește cîteva evenimente: Congresul internațional cu tema *Karl Marx în Africa, Asia și America Latină* (Trier, 14—16 martie, 1983), în cadrul căruia prof. Song Shusheng, directorul „Institutului pentru editarea și traducerea operelor lui Marx, Engels, Lenin și Stalin" din Beijing, a susținut referatul cu titlul *Karl Marx și China;* expozițiile „Răspîndirea operelor lui Marx și Engels în China" și „Viața și opera lui Marx și Engels", deschise la 14 martie 1983 la Beijing, cu colaborarea „Casei-Marx în Trier" și a „Fundației — Friedrich-Ebest"; expoziția din 5 mai 1983 la Shanghai și cuvîntările ținute cu acest prilej. Pe lîngă acestea, „din cuprinzătoarea expoziție originală, vizitată la Beijing de cca 1 milion de oameni, cercetătorii Institutului pentru editarea și traducerea operelor lui Marx, Engels, Lenin și Stalin" au adunat 220 de exponate (150 originale, 70 foto și copii) care au putut fi văzute între 15 oct.-15 noiembrie 1983 în Centrul de studii de la Karl-Marx-Haus (p. 7). Aceste „rarități, unicate din diferite biblioteci chineze" oglindesc „noua cercetare istorică a căii revoluționare chineze de după 1902 sub influența teoriei lui Marx și Engels", stau mărturie pentru măsura în care „opera acestor doi mari gînditori germani, paralel cu leninismul de relevanță rusească, a acționat în lupta de emancipare socială și eliberare națională" (p. 8).

Istoria Chinei și istoria marxismului — iată o latură nouă a prezenței și acțiunii gîndirii lui Marx în lumea contemporană, argumentează (p. 11—31) Hu Yongquin. „Data de 14 martie 1983 a marcat 100 de ani de la moartea lui Karl Marx, întemeietorul comunismului științific și marele teoretician al revoluției. Cu profundă veneratie, poporul chinez a cinstit marile merite ale acestui om mare și a organizat o serie de manifestări jubiliare" (p. 11). Primul volum din: Marx-Engels, *Opere* a apărut în 1956, în 1974 apărînd ultimul — volumul 39; „în cei peste 30 de ani de la întemeierea R. P. China" operele lui Marx și Engels s-au răspîndit în toate părțile țării.

Lucrarea de față oglindește unul dintre episoadele semnificative din istoria marxismului, din impactul operei lui Marx în lumea contemporană.

Al. B.

Friedrich Bollnwo, *Studien zur Hermeneutik*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, **Bd. I**: *Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, 1982, 344 p.; **Bd. II**: *Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps*, 1983, 296 p.

Format în tradițiile romantice și postromantice, participant la procesul de redefinire a punctului de vedere al *comprehensiunii* (Schleiermacher, Dilthey) în noile dezvoltări în logica „științelor spiritului" (respectiv, științele umane) de la Dilthey la H. Lipps, precum și în noua ontologie a umanului (Heidegger), O. Fr. Bollnow (n. 1903) s-a impus încă de timpuriu prin activitatea de profesor (de filosofie și pedagogie) la Universitatea din Tübingen și prin scrieri devenite de referință ca: *Dilthey* (1936, ed. 4-a 1980); *Existenzphilosophie* (1943, ed. 8-a 1978); *Neue Geborgenheit* (Starea de ascundere, 1955, ed. 4-a 1979); *Existenzphilosophie und Pädagogik* (1959, ed. 5-a 1977); *Sprache und Erziehung* (1966, ed. 3-a 1979); *Philosophie der Erkenntnis* (Bd. 1, 1970, ed. 2-a 1981; Bd. 2, 1975).

Recentele „studii asupra hermeneuticii" constituie totodată o lucrare istorico-filosofică și sistematică, autorul angajîndu-se în reconstrucția actuală în metodologia științelor umane, în polemică deschisă cu structuralismul, psihanaliza, „critica ideologică" și scientismul analitic susținînd punctul de vedere al hermeneuticii — una de factură metodologică (tradiția diltheyană), nu „hermeneutică filosofică" (Gadamer). Pornind de la problema: cum își pot dobîndi „științele spiritului" propria lor formă de obiectivitate, Bollnow analizează „comprehensiunea" *(das Verstehen)* în dubla ei posibilitate: ca una productivă, de dus mai departe, și ca una critic-delimitativă. Pe exemplul lui Dilthey (al operei acestuia), ceea ce apare mai întîi ca simplă chestiune de metodă conduce la o filosofie hermeneutică ce depășește granițele „științelor particulare".

În acest sens autorul precizează (Bd. I, p. 16): „punctul hotărîtor constă în chestiunea, în ce chip pot să se afirme în științificitatea lor riguroasă științele spiritului. Aceasta mai ales de cînd, sub presiunea conștiinței istorice, a fost depășită ideea unei «omeniri» cuprinzătoare și în esență aceeași, devenind tot mai vizibilă diversitatea profundă din structura spirituală a oamenilor diferitelor popoare și epoci". De unde și nevoia unei încercări de a particulariza, dincolo de conținuturile schimbătoare ale vieții spirituale, o „structură" generală și de a delimita un studiu științific asupra acesteia. Este ceea ce presimțise încă Dilthey,

care „a gîndit cel mai bine și pînă la capăt consecințele conștiinței istorice" (I, p. 19), și au continuat să constituie preocupări de bază în operele lui Misch, H. Lipps, chiar Heidegger. Căci introducerea într-o modalitate nouă prin Dilthey și Heidegger „a revenit în punctul central al unei noi fundamentări, una hermeneutică a cunoașterii" (I, p. 34).

Dincolo de proiectele înaintașilor, Bollnow propune o nouă perspectivă asupra „comprehensiunii": „orice comprehensiune este raportată la un context determinat, în care ea are loc" (I, p. 39). Mai mult, „dispunerea comprehensiunii" este „o înlănțuire de ordonări ale situațiilor cu care se corelează, în care oamenii sînt cuprinși laolaltă" (p. 46). Este conceptul „comprehensiunii critice" *(das kritische Verstehen)*, discutat pe larg (p. 73—102), în cap. III și continuat în cap. IV sub genericul *Grenzen des Verstehen* (p. 103—113). Toată discuția conduce la o nouă întemeiere a „metodei științelor spiritului" (p. 114—138) și a „logicii științelor spiritului", cu aceasta refăcîndu-se și drumul de la Dilthey *(Einleitung*, 1883) la Habermas *(Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1967), care se opune „formei hermeneuticii gadameriene" (I, p. 151).

Vol. I este consacrat în principal valorificării operei lui Dilthey, dar o valorificare constructivă, ce pune „principiul hermeneutic într-o nouă lumină și îi află noi aplicații în hermeneutica operei (p. 204—223), apoi în cea a lui P. Ricoeur (p. 224—294), care pune în corelație hermeneutica și structuralismul. Dincolo de aceasta, Ricoeur propune tema unei *„Hermeneutik des Ich-bin"* (hermeneutică a lui eu-sînt) și o pune în legătură cu „hermeneutica ființării umane" a lui Heidegger (p. 22).

Și... ultima aplicare, dincolo de ipotezele înaintașilor și contemporanilor: „teoria religiei ca disciplină hermeneutică" (p. 335).

Vol. II al acestor studii este consacrat cîtorva dintre modelările cele mai semnificative ale hermeneuticii, păstrînd opozițiile schițate mai sus (față de Gadamer, Ricoeur, față de corelarea cu structuralismul, psihanaliza, „critica ideologiei" ș.a.). Așa cum scrie Bollnow (II, p. 5), studiile de aci „se ocupă de perfecționarea unei logici filosofice aflată dincolo de cea formală, mai exact a unei logici hermeneutice, așa cum au dezvoltat-o în anii '30 G. Misch și H. Lipps".

De aici și structura volumului: G. Misch și „Cercul de la Göttingen"; Construcția logicii pe terenul „filosofiei vieții" (Misch); „Logica hermeneutică" și „ultima operă" a lui H. Lipps. În acest context, Bollnow își desfășoară amintirile; este vorba de o istorie trăită de el-însuși, în mediul „filosofiei vieții", alături de G. Misch, H. Nohl, Ed. Spranger ș.a.

Autorul subliniază importanța străduințelor lui G. Misch, H. Lipps și J. König de a fundamenta „o logică dezvoltată filosofic, în speță hermeneutic" (II, p. 18). O atenție aparte (p. 46—193) este acordată *Prelegerilor de logică* ale lui Misch, pentru care „logica nu se poate fundamenta numai pur imanent, pe terenul intelectului", fiind necesară „conceperea funcțiilor logice în corelația vieții și a gîndirii" (II, p. 51), rolul principal îndeplinindu-l aci „comprehensiunea expresiei și a faptei" (II, p. 79). Ceea ce Misch numește „calea hermeneutică în logica filosofică" (II, p. 177), presupune „o dezvoltare esențială a conceptului de hermeneutică", în măsura în care aceasta dobîndește o „poziție fundamentală în filosofia vieții", devine „metoda filosofiei vieții în sensul „unei filosofii istorice a vieții" (II, p. 178). „Calea hermeneutică" este „una ce caracterizează logica filosofică în ansamblu" și presupune elaborarea conceptului de „obiectualitate hermeneutică" (II, p. 180).

Volumul II conține încă interesante dezvoltări în marginea operei lui H. Lipps, cel care a elaborat sistematic o „logică hermeneutică", în opoziție cu „logica formală" moștenită de la cei vechi (II, p. 221) și în direcția unei „Sprachphilosophie", în bunele tradiții ale lui W. von Humboldt, dar asimilate la nivelul antropologiei filosofice contemporane (II, p. 240 urm.).

În felul acesta, „conceptul conturat de Misch al unei logici hermeneutice, chiar dacă încă nefixat riguros, capătă la H. Lipps forma unei logici proprii", bazată pe opoziția „Selbst-Sein und Sache" (II, p. 268—270). Lipps trimite la om și la acțiune, hermeneutica fiind proiectată pe o direcție mai pozitivă, istorică, oricum mai apropiată de spiritul dialecticii și al istorismului decît în formula „hermeneuticii filosofice" a lui Gadamer. De aici și bănuiala că, prin apelul la H. Lipps, Bollnow însuși se delimitează de Gadamer și formele mai noi ale hermeneuticii (Ricoeur, „hermeneutica culturală" ș.a.).

Incontestabil, elaborările lui Bollnow constituie un prilej de rememorare istorică și implicit de reconstrucție în metodologia științelor umane. Ar fi de ajuns numai atît ca lucrarea de față să justifice o dezbatere mai largă, la nivelul exigențelor teoretice actuale.

Alexandru Boboc

20 DE ANI DE LA CONGRESUL AL IX-LEA AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

Sub egida Secției de filosofie și logică a Academiei de Științe Sociale și Politice și a Universității București, în zilele de 9—11 mai 1985 s-a desfășurat în București, în localul Universității, sesiunea științifică anuală a Institutului de filosofie, care, în acest an, a fost consacrată aniversării a două decenii de la Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român, eveniment politic cu semnificație istorică în viața poporului nostru.

Tema centrală sub care s-au înscris lucrările sesiunii: CUNOAȘTERE, IDEOLOGIE, UMANISM REVOLUȚIONAR. Lucrările au avut loc într-o ședință plenară și apoi pe secții, fiind urmărite cu viu interes de un public larg: cadre didactice universitare, cercetători științifici, reprezentanți ai presei, activiști în domeniu ideologic și politic etc.

După cuvîntările introductive rostite de prof. univ. dr. Dumitru Ghișe și prof. univ. dr. Gheorghe Dincă, au fost prezentate, în ședința plenară, următoarele comunicări: *Continuitatea procesului revoluționar în etapa actuală în țara noastră*, de prof. univ. dr. Ion Tudosescu; *Activitatea ideologică — parte integrantă a operei de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, de cercet. pr. dr. Radu Pantazi; *Două decenii de afirmare plenară a filosofiei românești*, de cercet. pr. dr. Nicolae Gogoneață; *Experiența filosofică în viziunea gînditorilor români raționaliști — modalitate supremă de însușire și cunoaștere a lumii*, de prof. univ. dr. Gheorghe Cazan; *Creația artistică românească sub semnul deschiderilor Congresului al IX-lea al P.C.R.*, de cercet. pr. dr. Grigore Smeu; *Concepția P.C.R. ca privire la dialogul și confruntările de idei în gîndirea contemporană*, de prof. univ. dr. Alexandru Boboc.

În cadrul **Secției I**, sub genericul **Filosofie socială și teoria acțiunii umane** au fost prezentate următoarele comunicări: *Calitatea și dezvoltarea — constante fundamentale ale actualei etape de construcție a socialismului în țara noastră*, de cercet. pr. dr. Ștefan Costea; *Unitate și pluralitate în existența umană*, de lector univ. dr. Elena Zamfir; *Cultura — factor structurant și dinamizator al stilului de viață al familiei*, de conf. univ. dr. Ioana Smirnov, lector univ. dr. Georgeta Marghescu; *Calitatea vieții și relațiile interumane*, de lector univ. dr. Ion Bîtlan; *Observații cu privire la problema concordanței dintre relațiile și forțele de producție în societatea contemporană*, de lector univ. Damian Teodosiu; *Problematica materialismului istoric din perspectiva conceptelor de esență umană, libertate, umanism, timp liber*, de asist. univ. Nică I. Ilie; *Ideologie și dezvoltare*, de lector univ. Darie Nicolae; *Umanismul revoluționar — condiție existențială a afirmării personalității*, de conf. univ. dr. Ion Pietraru; *Dimensiunile acțiunii umane și conduita rațională*, de prof. univ. dr. Cornel Popa; *Dimensiunea praxiologică a științei*, de conf. univ. dr. Alexandru Florian; *Scop, previziune și responsabilitate în acțiunea umană*, de prof. Adelina Dragomir; *Normă și raționalitate în acțiunea socio-umană*, de lector univ. dr. Axinte Dobre; *Critica concepțiilor tehnocrate cu privire la conducerea societății în perioada contemporană*, de conf. univ. dr. Teodor Marinescu; *Ideologie și putere politică*, de lector univ. Sofian Speranță; *Valori ideologice, discurs și acțiune revoluționară*, de asist. univ. dr. Gh. Lencan Stoica; *Esență umană — condiție umană*, de cercet. șt. dr. Oltea Mișcol; *Individ, persoană, personalitate. Delimitări conceptuale*, de lector univ. dr. Vasile Văcar; *Valoarea operațională a teoriei marxiste a alienării*, de conf. univ. dr. Elena Voiculescu; *Dialogul și conflictul generațiilor*, de cercet. șt. dr. Maria Cobianu-Băcanu; *Probleme metodologice ale cuplului conceptual alienare-dezalienare*, de cercet. șt. Ion Goian; *Aspecte ale umanismului revoluționar*, de lector univ. dr. Georgeta Tănase; *Corelația dintre spiritul revoluționar și umanismul socialist*, de lector univ. dr. Rozalia Sbierea; *Ideologie și ritm istoric*, de lector univ. dr. Ana Bazac; *Dimensiuni formative ale valorilor atee*, de lector univ. dr. Angela Vasiliu; *Educația materialist-științifică ca proces de conștientizare individuală și socială*, de conf. univ. dr. Gheorghița Pop; *Unele coordonate ale universului de valori într-o colectivitate rurală. Locul și ponderea fenomenului religios*, de lector univ. Ioana Căpățînă.

În cadrul **Secției a II-a**, cu tema **Teoria culturii și antropologia culturală**, au fost prezentate comunicările următoare: *Dimensiunea ideologică a conștiinței sociale*, de lector univ. dr. Laura Pană; *Spiritul revoluționar și valoarea etico-estetică a modelelor*, de prof. univ. dr. doc. Alexandru Tănase; *Unitatea culturii*, de Paul Caravia; *Rolul trebuințelor și aspirațiilor în dezvoltarea culturală a personalității*, de cercet. șt. dr. Elena Gheorghe; *Logic și ideologic în educația moral-juridică*, de asist. univ. Gheorghe Costandache; *Raportul cunoscut-necunoscut în știința contemporană și semnificația lui ideologică*, de asist. univ. Dumitru Borțun; *Rezultatele*

cercetărilor antropologice asupra valorilor. Interpretări la nivel național și pe provincii istorice, de prof. univ. dr. Vasile V. Caramelea; *Atlasul valorilor culturii poporului român. Paradigma axiologică aplicată și interdisciplinaritatea*, de lector univ. dr. Georgeta Marghescu; *Reluarea unor cercetări și stații-pilot gustiene cu privire la sistemul de valori: Drăguș, Goicea, Runcu*, de prof. Gheorghe Roșculeț, prof. Pavel Zăbavă; *Cercetări antropologice în Muntenia și Moldova*, de prof. Elena Parciu, prof. Silvia Roșculeț; *Cercetări antropologice axiologice în Moldova și Oltenia*, de conf. univ. dr. Vasile Miftode, Remus Anghel; *Modele de cercetare a pattern-ului culturii*, de prof. Virginia Lupașc; *Valorile culturii geto-dace și feudale*, de prof. Gabriel Stănescu, prof. univ. dr. Vasile V. Caramelea; *Cercetări antropologice axiologice în Municipiul București*, de prof. Rodica Gherman, prof. Gabriel Constantinescu-Chipriotte; *Valorile etice în sistemul antropologic românesc*, de prof. Viorica Tighel, prof. Ion Sînmihăian; *Sistemul de valori, pattern-ul culturii și specificul național*, de Marian Vasile, student anul IV; *Aspecte privind configurația valorilor juridice în societatea românească contemporană*, de prof. Lăcrămioara Olteanu.

În cadrul **Secției a III-a, Estetica**, s-au prezentat comunicările: *Omul contemporan și nevoia lui de artă*, de conf. univ. dr. Gheorghe Ceaușu; *Mișcarea de la conștiința critică la conștiința receptoare*, de prof. Gheorghe Antonescu, președintele Comitetului de cultură și educație socialistă a jud. Ialomița; *Spontan și conștient în autoreglarea vieții cultural-artistice*, de lector univ. Radu Cezar; *Modele structuralist-semantice și estetica filosofică*, de asist. univ. Vasile Macoviciuc; *Cunoaștere artistică și nivel de cunoștințe artistice*, de cercet. pr. dr. Constantin Schifirneț; *Experiența estetică, acțiunea, cunoașterea, desfătarea*, de cercet. șt. dr. Nina Nicolaeva; *Ideea de progres în artă*, de asist. univ. dr. Dorin Roman; *Problema ilustrativismului în artă*, de Dumitru Velea, secretar literar al Teatrului din Petroșani; *Muzica românească contemporană între creație și receptare*, de dr. Vasile Donose, muzicolog; *Estetică și umanism la Athanase Joja*, de asist. univ. dr. Vasile N. Morar.

În cadrul **Secției a IV-a, Etica**, au fost prezentate următoarele comunicări: *Dinamismul vieții morale în socialism*, de conf. univ. dr. Stelian Stoica; *Principialitatea și intransigența în afirmarea valorilor și principiilor moralei socialiste*, de prof. univ. dr. Constantin Stroe; *Fundamentele morale ale controlului social în socialism*, de cercet. pr. dr. Vasile Popescu; *Etos și patos în revoluția socialistă*, de Emil Moroianu, redactor la Editura Academiei; *Colectivismul și personalitatea morală a omului nou*, de lector univ. dr. Ioan Iosep; *Valori — motive ale satisfacției în climatul de muncă*, de cercet. șt. dr. Elena Cobianu; *Particularități ale dialecticii valorilor politice și morale în socialism*, de lector univ. dr. Elena Raia: *Ipoteze asupra tentației ontologice în construcția etică a eroilor lui Camil Petrescu*, de prof. univ. dr. Niculae Bellu; *Cercetarea comportamentului în etologie și în etică*, de conf. univ. dr. Ion Moraru; *O tipologie a normativității morale*, de asist. univ. dr. Vasile N. Morar; *Rolul formativ al modelului de practică morală*, de prof. Alexandru Buleandră; *Tehnoetica educației (interpretarea normativă)*, de lector univ. dr. Călin Marin.

În cadrul **Secției a V-a, Istoria filosofiei**, au fost prezentate comunicările următoare: *Heidegger despre necesitatea redescoperirii umanului*, de cercet. pr. dr. Nicolae Mariș; *Școala de la Frankfurt și problematica omului*, de cercet. pr. Emanoil Ancuța; *Hermeneutica ricoeuriană și proiectul unei ontologii a umanului axio-centrice*, de prof. univ. dr. Ludwig Grünberg; *Umanismul gîndirii lui Gabriel Marcel între adevăr și eroare. Delimitări critice*, de cercet. șt. pr. dr. Ioan Ivanciu; *Problematica omului în gîndirea filosofului mexican Leopoldo Zea*, de lector univ. dr. Elena Turturea; *Metafizica disperării sau avatarurile conștiinței de sine de la Kierkegaard la Unamuno*, de prof. Celia Ionescu; *Hermeneutica filosofică și problema adevărului*, de lector dr. Florin Druță; *Știință și ideologie la C. Luporini*, de cercet. șt. dr. Simion Ghiță; *Jacques Monod. Cunoaștere și filosofie*, de cercet. șt. Ion Bănșoiu; *Tînărul Marx despre societățile postcapitaliste*, de asist. univ. Dan Oprescu; *Politica, știința, tehnica în confruntările contemporane de idei*, de asist. univ. dr. Vasile Cîrje; *Raportul om-tehnică în filosofia nemarxistă contemporană*, de asist. univ. Elisabeta Filimon: *Dualități reeesive la Mircea Florian*, de prof. univ dr. Ion Ianoși; *Concepția despre personalitatea bazată pe muncă la C. Rădulescu-Motru (o ipoteză cu privire la geneza ei)*, de cercet. șt. dr. Petru Vaida; *Problematica valorii în concepția lui D. D. Roșca*, de lector univ. dr. I. N. Roșca; *Concepția despre tragic și depășirea ei în filosofia românească*, de lector univ. dr. Florica Diaconu; *Contribuția lui Camil Petrescu în filosofia românească*, de cercet. șt. dr. Vasile Dem. Zamfirescu; *Filosofia lui George Călinescu*, de conf. univ. dr. Traian Podgoreanu; *Contradicție și structură în filosofia lui Lucian Blaga*, de cercet. șt. Adrian Boeru.

În cadrul **Secției a VI-a, Epistemologie și teoria științei**, au fost prezentate comunicările: *Sensul interogației cognitive și problemele experimentale în știința antichității*, de cercet. șt. Stelian Popescu; *Critica pozitivismului la G. Lukács*, de conf. univ. dr. Mircea Flonta; *Două tipuri de cunoaștere științifică*, de asist. univ. dr. Adrian-Paul Iliescu; *Ideea de raționalitate științifică*, de lect. univ. dr. Vasile Tonoiu; *Aspecte ale filosofiei actuale a matematicii*, de lect. univ. dr. Marin Țurlea; *Teorii contemporane despre progresul cunoașterii în perspectivă metaepistemologică*, de Mircea Dumitru, student anul IV; *Orientare valorică și atitudini episte-*

mice ale oamenilor de știință, de cercet. dr. Cătălin Mamali; *Știință și categorii filosofice*, de cercet. șt. Angela Botez; *Idealul empirist-logic al unității științei, ca problemă filosofică*, de prof. univ. dr. Ștefan Georgescu; *Sensurile actuale ale dialecticii*, de asist. univ. Viorel Chirilă; *Perspectivă epistemologică dialectică asupra relației individual-general*, de cercet. șt. dr. Ion Stroie; *Pentru o politică umanistă în domeniul științei*, de lector univ. Viorica Oancea; *Știința în perspectiva unor confruntări asupra viitorului*, de lector univ. dr. Dana Savu.

În cadrul **Secției a VII-a, Logică**, au fost prezentate comunicările: *Logica modalităților operaționale*, de prof. univ. dr. Cornel Popa; *Logică și gramatică în fenomenologia limbajului*, de cercet. șt. dr. Crizantema Joja; *Sistem logistic transfinit de ordinul continuului*, de prof. univ. Mircea Tîrnoveanu; *Aspecte filosofice ale analizei atitudinilor propoziționale*, de cercet. șt. dr. Sorin Vieru; *Cu privire la acțiunile inițiale*, de lect. univ. dr. Petre Bieltz; *Semnificația istorico-logică a încercărilor de retorizare a logicii*, de conf. univ. dr. Mircea Constantinescu; *Despre statutul „definiției reale"*, de lect. univ. dr. Drăgan Stoianovici; *Particularități ale contextualizării și eficacitatea informațională a limbajului*, de asist. univ. dr. Maria Cornelia Birliba; *Existență și unicitate*, de cercet. șt. dr. Călin Candiescu.

În afara comunicărilor prezentate în secțiile de lucru în cadrul sesiunii anuale s-au mai organizat două **mese rotunde**, cu următoarele teme: 1) *Ideologie și umanism revoluționar* și 2) *Creație și valorificare în filosofia românească contemporană*. În cadrul dezbaterilor la prima temă au participat cu intervenții teoretice: prof. univ. dr. docent Alexandru Tănase, prof. univ. dr. Petre Pânzaru, prof. univ. dr. Ion Ianoși, cercet. pr. dr. Vasile Popescu; cercet. pr. dr. Dumitru Matei; conf. univ. dr. Stelian Stoica, prof. univ. dr. Ionel Achim, cercet. pr. dr. Victoria Dumitrescu, conf. univ. dr. Elena Voiculescu, conf. univ. dr. Georgeta Florea, conf. univ. dr. Ioana Smirnov, cercet. pr. dr. Sorin Vieru, cercet. șt. dr. Elena Cobianu, lector univ. dr. Elena Zamfir, lector univ. dr. Traian Podgoreanu, Constantin Coșman, cercet. șt. dr. Elena Gheorghe, cercet. șt. Lucian Dragomirescu.

La cea de a doua temă s-au înscris la cuvînt și discuții: prof. univ. dr. Ștefan Georgescu, cercet. pr. dr. Simion Ghiță; cercet. pr. dr. Nicolae Gogoneață, prof. univ. dr. Ludwig Grünberg, prof. univ. dr. Cornel Popa; conf. univ. dr. Mircea Flonta, cercet. șt. dr. Angela Botez, cercet. șt. dr. Ioan Ivanciu, cercet. șt. dr. Nicolae Mariș, cercet. șt. pr. Emanoil Ancuța, cercet. șt. pr. Gheorghe Epure, dr. Adela Becleanu-Iancu, cercet. șt. Damian Cornel, lector univ. dr. Ion Roșca, lector univ. dr. Ilie Pârvu, cercet. șt. dr. Ion Stroie, lector univ. dr. Cezar Radu.

(E.F.)

„DOUĂZECI DE TREPTE ALE ÎMPLINIRII SOCIALISTE A PATRIEI"

În ziua de 14 iunie a.c., sub genericul „Douăzeci de trepte ale împlinirii socialiste a patriei", a avut loc sesiunea de comunicări științifice a cadrelor didactice de la catedra de științe sociale a Institutului politehnic „Traian Vuia" din Timișoara. Cele 80 de comunicări, grupate pe 5 secțiuni (economie politică, socialism științific și sociologie, istorie și pedagogie, filosofie, limbi moderne), au fost dedicate împlinirii a 20 de ani de la Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român. Pe lîngă membrii catedrei de științe sociale a Institutului politehnic „Traian Vuia", au prezentat comunicări cadre didactice și cercetători de la Universitatea din Timișoara, Institutul agronomic, Institutul de medicină și Complexul muzeal Timiș.

În cadrul secțiunii de **filosofie**, s-au prezentat următoarele comunicări: *Concepția P.C.R., a tovarășului Nicolae Ceaușescu, despre rolul științelor sociale în etapa actuală a procesului revoluționar din țara noastră* (prof. dr. Teodor Pop); *Semnificația sistemică a conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată* (lect. Ștefan Csikoș); *Spiritul revoluționar al culturii socialiste* (lect. dr. Traian Sencu); *Raționalitate științifică și raționalitate politică* (lect. dr. Ilona Bîrzescu); *Contribuții la cunoașterea revistelor de filosofie în cultura românească (începuturile)* (prof. dr. Ioan Iliescu); *Cu privire la stadiul actual al cercetării filosofiei lui L. Blaga* (conf. dr. Viorel Colțescu); *Dinamica științei contemporane și implicațiile ei social-umane* (lect. dr. Ștefan Chișu); *Raționalismul clasic și valoarea sa pentru critica fenomenului religios contemporan* (lect. dr. Nicolae Pitrop); *Creația științifică și interesele de clasă* (lect. dr. Cornel Haranguș); *Explicație și înțelegere* (conf. dr. Constantin Grecu); *Necesitatea valorificării obiceiurilor populare laice în activitatea de educație materialist-științifică* (lect. Ioan Mureșianu); *Imersiune în intimitatea creației: fazele actului creator* (asist. dr. Anca Munteanu); *Implicațiile morale ale experimentării în domeniul științelor sociale* (asist. Octavian Bălintfi); *Omul și raționalitatea socială* (asist. Koloman Fekete).

În cadrul secțiunii de **socialism științific și sociologie**, s-au prezentat comunicările: *Epocă de ample deschideri în gîndirea social-politică* (conf. dr. Ioan S. Mureșan); *Concepte și teze originale cu privire la problematica vieții internaționale elaborate de către P.C.R. în ultimele*

două decenii (lect. dr. Gheorghe Comloşan); *Caracteristicile umanismului revoluţionar socialist în concepţia P.C.R. şi în opera teoretică a tovarăşului Nicolae Ceauşescu* (lect. dr. Gabriela Coltescu); *Relaţia cunoaştere-conducere ştiinţifică* (conf. dr. Elisabeta Ieli); *Dimensiunea politică a modului socialist de viaţă* (prof. dr. Ilie Luca); *Unele aspecte ale comportamentului democratic în societatea socialistă* (lect. Nicolae Stanciu); *Aspecte ale mobilităţii sociale din ţara noastră în anii socialismului* (lect. Luminiţa Bejan); *Autoconducerea ca principiu al funcţionalităţii* (lect. dr. Corneliu Popeţi); *Construcţie şi creaţie politică în etapa edificării multilaterale a socialismului* (asist. Ştefan Buzărnescu); *Raportul dialectic dintre omogenizare, democraţie şi personalitate* (lect. dr. Ioan Avram); *Despre unele aspecte ale relaţiilor politice din judeţul Timiş* (lect. dr. Ioan Peleş); *Modernizare şi urbanizare — tendinţe majore ale dezvoltării economico-sociale a localităţilor rurale* (asist. dr. Maria Palicica şi conf. dr. Eftimie Sirianu); *Informalul — o paradigmă a relaţiilor socialiste?* (cercet. şt. Emil Surdu); *Ştergerea deosebirilor dintre sat şi oraş — direcţie a omogenizării sociale a societăţii noastre socialiste* (asist. Adrian Bejan).

Lucrările au scos în evidenţă remarcabilele realizări obţinute, în toate domeniile de actit vitate, în ultimele două decenii, de către poporul nostru, sub conducerea Partidului Comunis, Român, contribuţia hotărîtoare a secretarului general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu la elaborarea şi înfăptuirea politicii interne şi externe a partidului şi statului.

Discuţiile purtate pe baza comunicărilor au prilejuit un fructuos schimb de idei între participanţii la lucrările sesiunii, au sugerat noi şi importante căi de cercetare în domeniul ştiinţelor sociale.

C. G.

„PARTICIPARE, DEZVOLTARE, PACE"

În zilele de 20—22 iunie a.c. a avut loc, la Sinaia, sesiunea ştiinţifică intitulată „Participare, Dezvoltare, Pace", dedicată aniversării a 20 de ani de la Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român, precum şi marcării Anului Internaţional al Tineretului, iniţiativă de prestigiu a României socialiste.

Manifestarea a fost organizată de Comitetul judeţean Prahova al U.T.C., Centrul de Cercetări pentru Problemele Tineretului — Filiala Prahova, Institutul de Petrol şi Gaze Ploieşti — Catedra de ştiinţe sociale, Consiliul UASC şi Secţiunea locală a Asociaţiei Tineretului şi Studenţilor din România pentru Naţiunile Unite.

Lucrările sesiunii s-au desfăşurat în trei secţiuni: filosofie-sociologie, economie, istorie şi ştiinţe politice.

În cadrul sesiunii au prezentat referate: Cornelia Anton, secretar al Comitetului judeţean Prahova al P.C.R.: *Programul ideologic al partidului — sinteză a spiritului revoluţionar, a ideilor, tezelor şi orientărilor de excepţională însemnătate ale tovarăşului Nicolae Ceauşescu, contribuţie de însemnătate inestimabilă la îmbogăţirea teoriei şi practicii revoluţionare, a materialismului dialectic şi istoric*; Marin Manolescu, director al Centrului de cercetări pentru Problemele Tineretului: *Obiective şi strategii ale cercetării tineretului, în perspectiva Anului Internaţional al Tineretului;* Sorin Bucur, prim secretar al Comitetului judeţean Prahova al U.T.C.: *Tineretul României socialiste — participant activ la edificarea societăţii socialiste multilateral dezvoltate, promotor consecvent al aspiraţiilor de libertate şi progres. Anul Internaţional al Tineretului (1985) — o nouă şi strălucită iniţiativă românească;* Ştefan Ciobanu: *Însemnătatea Congresului al IX-lea al P.C.R., a operei tovarăşului Nicolae Ceauşescu în procesul cercetării şi predării istoriei poporului nostru;* Ana Cojol: *Ritm şi echilibru în dezvoltarea industriei româneşti;* Fred Mahler: *De la marginalitate la participare;* Ion Ungureanu: *Participare socială şi educaţie pentru dezvoltare.*

Din programul secţiei Filosofie-sociologie, menţionăm intervenţiile susţinute de: Adrian Neculau: *Pacea şi cooperarea — finalităţi ale educaţiei;* Ion Moraru: *Integrarea în muncă a absolvenţilor unei facultăţi tehnice;* Gheorghe Constandache: *Educaţia politehnică şi filosofia tehnologiei;* Laura Pană: *Comunicare şi participare politică — dimensiuni ale organizării politice a tinerei generaţii;* Maria Cornelia Bârliba: *Informaţia — parametru al educaţiei pentru pace;* Mihai Dumitru: *Socializarea tineretului — premisă a participării la dezvoltarea socială;* Acsinte Dobre: *Raţionalitate şi auto-obiectivare formativă — dimensiuni ale participării sociale a tineretului;* Adrian Iliescu: *Tineretul şi premisele participării;* Dumitru Cristea: *Educaţia ca fenomen participativ,* ş.a.

Prin conţinutul comunicărilor prezentate, axate nemijlocit pe problematica actuală a tinerei generaţii, sesiunea ştiinţifică de la Sinaia s-a înscris ca o nouă contribuţie la ansamblul acţiunilor de marcare, în ţara noastră, a Anului Internaţional al Tineretului sub deviza „Participare, Dezvoltare, Pace".

M.C.B.

CONFERINȚĂ INTERNAȚIONALĂ LUKÁCS

Organizată de Academia de științe a R. P. Ungare, Ministerul Educației și Culturii al R.P.U., Institutul de istorie a partidului de pe lîngă C.C. al P.M.S.U. și Școala superioară politică, conferința s-a desfășurat la Budapesta între 17—19 aprilie 1985, sub genericul: *Rolul și importanța lui G. Lukács în dezvoltarea teoriei marxiste în secolul XX*, întrunind participanți din țara gazdă (cu comunicări, efectiv, cca 25) și din alte țări (23), mai precis: 3 din R. P. Bulgară; 1 din R. P. Cehoslovacă; 2 din R. P. Polonă; 3 din R.D.G.; 3 din R.F.G.; 2 din Italia; 3 din R. S. România; 5 din U.R.S.S.; 1 din S.U.A.; 1 din Vietnam. La deschidere au participat: Președintele Academiei Ungare de Științe, reprezentanți ai P.M.S.U., ai institutelor de învățămînt superior. Atît în plenară cît și în secții au participat numeroși specialiști din domeniul învățămîntului și culturii. Atmosfera generală a fost de lucru, de colaborare constructivă, accentul căzînd pe deschidere și nuanță.

Formele de desfășurare au fost: 3 ședințe plenare, în diminețile celor 3 zile ale duratei conferinței; 4 ședințe de secții (2 pentru secția I, 2 pentru secția a II-a). Secția I a avut ca temă generală: *Opera filosofică și politică a lui G. Lukács;* secția a II-a — *Opera estetică și teoria artistică a lui G. Lukács.* În principal, o cuprindere a aspectelor majore ale vieții și operei ilustrului gînditor marxist contemporan.

Delegația noastră a prezentat următoarele comunicări: *Praxis și muncă în Ontologia lui G. Lukács. Ideea unei ontologii a umanului* (Alexandru Boboc, în secția I); *G. Lukács despre semnificația criticii făcută de Marx economiei politice clasice în „Manuscrisele" din 1844* (Gheorghe Cazan, în secția I); *Estetica lui G. Lukács și problemele conștiinței critice* (Dumitru Matei, în secția a II-a).

Au mai fost prezentate, în cadrul Conferinței, următoarele comunicări: *Istorie trăită și gîndire trăită*, de Gyorgy Aczél; *Conceptul culturii la Lukács*, de Béla Köpeczi; *Georg Lukács — corectorul filosofiei lui Hegel*, de T. I. Oizerman (U.R.S.S.); *Socialism și democrație în filosofia politică a lui Lukács*, de Ferenc Tőkei; *Lukács și filosofia burgheză din secolul 20*, de Manfred Buhr (R.D.G.); *Lukács și mișcarea muncitorească din Ungaria (1918—1930)*, de Agnes Szabó; *Cu privire la rolul lui Lukács în dezvoltarea filosofiei marxiste*, de A. G. Misliwtschenko (U.R.S.S.); *Conceptul de filosofie la Lukács: critica iraționalismului și conceptul de ontologie*, de Hans Heinz Holz (R.F.G.); *Influența filosofiei lui Georg Lukács asupra filosofiei dreptului*, de Vilmos Peschka; *Mitul tînărului Lukács*, de Guido Oldrini (Italia); *Istoria filosofiei și teoria lukácsiană a genurilor poetice*, de György Poszler; *Lukács în interpretarea filosofiei burgheze*, de M. A. Hevesi; *Georg Lukács și ontologia*, de Alberto Scarponi; *Probleme ale mimesisului în Estetica lui Lukács*, de Boguslav Jasinski (Polonia); *Studiile lui Lukács asupra literaturii ungare (pînă în 1945)*, de Zoltán Kenyeres; *Georg Lukács despre rolul social al culturii democratice și socialiste*, de József Lukács; *Georg Lukács despre poezia lui Ady*, de István Király; *Georg Lukács — critic al rațiunii impure*, de László Szíklai; *Materialismul ca inovație*, de Frank Benseler (R.F.G.); *Conceptul de totalitate la Lukács*, de Wolfgang Heise (R.D.G.); *Geneza conceptului de ontologie*, de Miklós Almási; *Lukács și democrația populară ungară*, de Károly Urbán; *Locul ontologiei existenței sociale în concepția filosofică a lui Lukács*, de N. V. Filipenko (U.R.S.S.); *Omul și emanciparea sa în concepția lui Lukács*, de T. M. Jaroszewski (Polonia); *Problemele dialecticii materialiste în ultima fază din activitatea lui Lukács*, de J. Zeleny (Cehoslovacia); *Vederile lui Georg Lukács relative la problemele politicii culturale în epoca de coaliție (1945—1948)*, de István Tőth; *Lukács la Berlin (1931—1933)*, de Lee Congdon (U.S.A.); *Teoria politică a lui Lukács în anii '20*, de Jörg Kammler (R.F.G.); *Teoria politică la Lukács*, de József Bayer; *Raporturile estetice în concepția lui Lukács asupra artei*, de Éva Ancsel; *Georg Lukács despre istoria Ungariei*, de Tibor Erényi; *Caracteristicile existenței sociale după G. Lukács*, de I. S. Narski (U.R.S.S.); *Democrație, socialism, realism; Lukács între 1945 și 1949*, de Dénes Zoltai.

Al. B.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

„Deutsche Zeitschrift für Philosophie" (R.D.G.) nr. 4/1985 publică un grupaj consacrat *centenarului nașterii lui Georg Lukács*. Sieglinde Heppener și Vera Wrona urmăresc, în *Georg Lukács (1885—1971)*, acțiunea pozitivă a ideilor filosofului și omului politic Lukács asupra epocii moderne, îndeosebi asupra intelectualității de orientare marxistă. Joachim Seiler cercetează apoi *problema specificului esteticului* în concepția lui Lukács, în particular chestiunea „me-

dierii" și a „reflectării" în artă. Se publică apoi un text inedit Lukács: *Nebunia rasială ca dușman al progresului uman*, articol datînd din anii 1943—1945 și îndreptat virulent împotriva „viziunii despre lume" naziste.

★

Consiliul științific pentru cercetare sociologică din R.D.G. în colaborare cu Comitetul Național de cercetare sociologică al Academiei de Științe a R.D.G., a organizat în Berlin, între 26—28 martie 1985, cel de-*al 4-lea Congres de sociologie marxist-leninistă* cu tema: *Forțele motrice sociale ale creșterii economice.*

★

Revista elvețiană „*Dialectica*" consacră fasc. 1, vol. 39, 1985, centenarului nașterii lui Gaston Bachelard și împlinirii a 10 ani de la moartea lui Ferdinand Gonseth. Redactorul revistei, Henri Lauener, semnează un articol critic, dar care subliniază originalitatea și amploarea operei filosofice a celor doi fondatori ai revistei: *G. Bachelard et F. Gonseth, philosophes de la dialectique scientifique.*

★

„*History of Philosophy Quarterly*" (HPQ) este o nouă revistă filosofică americană, editată de profesorul Nicolas Rescher, editorul revistei „American Philosophical Quarterly". Și-a început apariția, trimestrială, din 1984 și publică „articole care cultivă istoria filosofiei în spiritul propriu unei *philosophia perennis*".

★

Publicația „*Grazer Philosophische Studien. Internationale Zeitschrift für Analytische Philosophie*" consacră vol. 22 (1984) lucrărilor simpozionului cu tema: *Das Problem des Fundamentalismus in der Erkenntnistheorie*, care a avut loc la Graz (Austria) între 3—4 iunie 1983. Din sumar: R. M. Chisholm, *Self-Presentation and the Psychological*; W. Lenzen, *Zum Problem des Fundamentalismus aus der Perspektive der epistemischen Logik*; St. Körner, *Über philosophische Methoden und Argumente.*

★

Un substanțial „Sonderheft" (26, 1984, 515 p.) al revistei „*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozial-Psychologie*" este consacrat temei: *Etnologia ca știință socială*. După o introducere sub genericul: Etnologia ca știință socială (aci: R. König, *Sociologie și etnologie*; E. Wilhelm Müller, *Etnologia ca știință socială*), urmează: *partea I — Teoria științei* (Wissenschaftstheorie): Propuneri pentru construirea unei „teorii a culturii" și tematica „interpretării culturii" (P. Drechsel); Consecințele ideii de „Homme naturel" asupra configurării conceptului etnologic de cultură. Considerații asupra antropologiei culturii a lui Herder (E. Berg); Acțiune și etică în etnologia aplicată (H. Zinser); *partea a II-a — Etnologia literaturii* —, ca și celelalte părți (III — Antropologie socială; IV — Provocări dinspre „lumea a treia"; V — Bilanț contemporan, muzeul și o nouă dimensiune) pun în atenție o largă arie de preocupări sub semnul și acțiunea etnologiei.

★

Noi apariții la Fr. Frommann Verlag, Stuttgart; R. Heckmann (H. Krings) R. W. Meyer (hrsg.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit Schellings Naturphilosophie* (Referate und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung in Zürich 1983), 1985, 320 p.; K. Hülser (hrsg.), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker.* Texte mit deutscher Übersetzung, 3 vol., 1200 p.

★

În legătură cu „orientarea pragmatică" în cercetarea și reflecția contemporană, cunoscuta editură Felix Meiner (Hamburg) anunță un veritabil program: *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, hrsg. von H. Stachowiak, în 5 volume. Pînă acum au apărut: Vol. 1 — *Pragmatische Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert*, 1985, XVI + 500 p.; Vol. 2 — *Der Aufstieg pragmatischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert*, 1985, XVI + 464 p. În pregătire: Vol. 3 — *Allgemeine philosophische Pragmatik*; Vol. 4 — *Pragmatische Sprachphilosophie, Sprachpragmatik und formative Pragmatik*; Vol. 5 — *Pragmatische Tendenzen in der Wissenschaftstheorie.*

★

Din: Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*, în curs de apariție la V. Klostermann-Verlag, noi volume: 61 — *Phänomenologische Interpretationen zu Aristotels. Einführung in die phäno-*

menologische Forschung, 1985, XII + 204 p.; 43 — *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, 1985, 300 p. Tot la V. Kostermann-Verlag, pentru 1985, în pregătire: W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd.V: *Neuzeit*.

★

Noi apariții la K. Alber-Verlag (Freiburg i.Br.): E.W. Orth (hrsg.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, 1985, 460 p.; W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, 1985, 348 p.; W. Biemel, *Zeitigung und Romanstruktur. Philosophische Analysen zur Deutung des modernen Romans*, 1985, 380 p.; D. Hirschfeld, *„Verstehen" als Synthesis. Die evolutionäre Form hermeneutischen Wissens*, 1985, 158 p.

★

„Revue Internationale de Philosophie", nr. 1—2/1984 e dedicată, omagial, temei: *Diderot et l'Encyclopédie* (1784—1984), întrunind cîteva contribuții de prestigiu, semnate de R. Mortier, J. Beleval, P. Casini, J. Deprun, R. Trousson ș.a.

★

„Revue Philosophique de la France et de l'Étranger" nr. 1, 1984, e consacrată temei: *Imagination et logique*.

★

Editura Eterna Press (din statul Illinois — S.U.A.) anunță apariția unei reviste anuale, bazată pe o colaborare internațională, cu articole în limbile: engleză, germană și franceză, intitulată: *„Heidegger Studies"*. În concepția editorilor (Parvis Emad și Kenneth Maly) ea urmează să devină o nouă modalitate de promovare a celor mai noi și originale puncte de vedere asupra filosofului existențialist german ocazionată, mai ales, de apariția noii ediții a operei sale *(Gesamtausgabe)*. Primul număr, din acest an, are următorul sumar: Kenneth Maly, *Parmenide: cercul deschisului, cercul posibilității;* Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Arta și tehnica;* John Sallis, *Semnificația în derivă;* François Fédier, *Heidegger văzut din Franța;* Parvis Emad, *Plictiseala ca limită a situării;* François Vezin, *Trakl în patria lui Rimbaud;* Ingeborg Schüssler, *„Kehre" în conferințele lui Heidegger despre tehnică;* Jean Beaufret, *Ce este metafizica?*

★

Între 15—17 decembrie 1985, „Österreichische Gesellschaft für Semiotik" organizează cel de-al 5-lea său simpozion, cu tema: *Zeichen und Metaphern*.

★

„Association Gonseth" anunță, pentru luna mai 1986, cel de-al VIII-lea Colocviu Internațional, consacrat temei: *Norme și convenții*.

★

Între 24—27 martie 1986 va avea loc la Zürich cel de-*al XVI-lea Congres Internațional Hegel*. Tema centrală (încă neprecizată definitiv) o vor constitui problemele de filosofia dreptului, îndeosebi raporturile dintre moravuri și moralitate, relevanța sistematică a acestora în filosofia lui Hegel și în actualitate.

★

CONGRESUL INTERNAȚIONAL DE ISTORIA ȘTIINȚEI și-a desfășurat lucrările între 31 iulie—8 august 1985 la Universitatea din California, Berkeley, S.U.A. Lucrările au avut loc pe secții, simpozioane, mese rotunde. *Secțiile* au fost următoarele: 1) Astronomie, 2) Chimie, 3) Geologie, 4) Matematică, 5) Oceanografie, 6) Filosofie, 7) Fizică, 8) Relații social-instituționale ale științei, 9) Științe sociale, 10) Tehnologie.

Simpozioanele au avut drept tematică: 1) Știință și tehnologie în Evul Mediu; 2) Tehnologie. Instrucție și educație: comparații naționale; 3) Genetică și societate; 4) Femeia în știință: opțiuni și accesibilitate; 5) Guvernare, Industrie și dezvoltare a cercetării cooperative; 6) Schimburi interculturale în domeniul cunoașterii naturii și implicațiile lor sociale; 7) Înțelegerea și valorificarea naturii în culturile arhaice; 8) Știința occidentală și bazinul Pacificului; 9) Științele despre Pămînt în secolele XIX și XX; 10) Știință, literatură și imaginație; 11) Sociologia istorică a științei ; 12) Instrumente științifice; 13) Publicații; 14) Istoria științei: metodologie și filosofie; 15) Științele sociale și umanistice; 16) Știință și religie; 17) Contextul schimbărilor tehnologice; 18) Transmiterea științelor matematice; 19) Documentare; 20) Metrologie istorică.

NECROLOG

MIHALACHE PETREA

La 17 februarie 1985 a încetat din viață MIHALACHE PETREA, lector la Catedra de Filosofie din Institutul Politehnic București, cercetător pasionat, dascăl de filosofie marxistă, activist pe tărîmul vieții social-politice.

Mihalache Petrea s-a născut în anul 1930, în comuna Trifești, județul Bacău, în familia unui muncitor feroviar. Primele clase primare le urmează în comuna natală. Atras de slujirea școlii, în 1942 se înscrie la o școală pedagogică din Bîrlad. Nevoit să o întrerupă, lucrează ca ucenic și apoi ca muncitor într-o fabrică metalurgică din Roman.

Activează în organizațiile de masă, de tineret și sindicat, iar din 1946 în cadrul organizației de partid.

Începînd din 1949 îndeplinește cu competență, patos și spirit de răspundere diferite munci politico-ideologice: redactor la ziarele „Descătușarea" și apoi la „Steaua Roșie", activist la secția de propagandă a C.C. al P.C.R. A urmat mai multe școli și cursuri de perfecționare: Școala centrală de presă (1950), Școala superioară de partid (1951—1953), unde a funcționat ulterior ca asistent și apoi ca lector.

A absolvit Facultatea de filosofie în anul 1956.

În perioada 1961—1985 a slujit cu înflăcărare și dăruire, conștiinciozitate și devotament învățămîntul filosofic în cadrul Institutului Politehnic București.

A publicat mai multe studii, articole și lecții pe teme de materialism dialectic și istoric privind obiectul și problematica filosofiei marxiste, raportul dintre filosofie, ideologie și spirit revoluționar, umanismul filosofiei marxiste.

Profund onest și dezinteresat, angajat și generos, Mihalache Petrea lasă în sufletul tuturor celor ce l-au cunoscut imaginea neștearsă a unui cercetător frămîntat, veșnic în căutare, a unui dascăl pasionat, militant fervent pentru o cauză înaltă.

Catedra de filosofie din Institutul Politehnic București

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

STELIAN STOICA, **Viața morală a daco-geților**, 1984, 169 p., 7 lei.
VASILE N. MORAR, **Etica și mutațiile valorice**, 1985, 239 p., 13 lei.
ALEXANDRU DUȚU, **Humanisme, baroque, lumières: l'exemple roumain**, 1984, 146 p.
EMANUEL VASILIU, **Sens, adevăr analitic, cunoaștere**, 1984, 274 p., 17,50 lei.
TRAIAN GÂNJU, **Lumea morală (conexiuni)**, vol. II, 1984, 223 p., 9,25 lei.
CORNEL POPA, **Teoria acțiunii și logica formală**, 1984, 719 p., 48 lei.
DIMITRIE GUSTI, **Ritorică pentru tinerimea studioasă**, 1984, 391 p., 33 lei.
* * * **Filosofie și religie în evoluția culturii române moderne**, vol. I—II. Studii și antologie de S. Ghiță și D. Ghișe, 1984, 361 p. + 408 p., 52 lei.
MIHAI DRAGOMIRESCU, **Știință și civilizație**, 1984, 288 p., 22 lei.
MIHAELA VLĂȘCEANU, **Conștiință și cauzalitate**, 1985, 176 p., 10 lei.
LUCIAN CULDA, **Omul, cunoașterea, gnoseologia**, 1984, 337 p., 18,50 lei.

EDITURA UNIVERS

CONSTANTIN NOICA, **Trei introduceri la Devenirea întru ființă**, 1984, 150 p., 7 lei.
VOLTAIRE, **Dialoguri și anecdote filosofice**, 1985, 526 p., 20,50 lei.

EDITURA EMINESCU

ANTON DUMITRU, **Aletheia.** Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică, 1984, 280 p., 14,50 lei.
C. RĂDULESCU-MOTRU, **Personalismul energetic și alte scrieri.** Studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, text stabilit de Gheorghe Pienescu, 1984, 806 p., 64 lei.
CONSTANTIN ANTONIADE, **Opere.** Prefață, note și comentarii de Ion Mihail Popescu, 1985, 748 p., 60 lei.
GH. STROIA, V. MORAR, **Reevaluări estetice**, 1984, 194 p., 9,25 lei.
P. P. NEGULESCU, **Geneza formelor culturii.** Ediție îngrijită și studiu introductiv de Z. Ornea, 1984, 432 p., 30 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

DUMITRU VELEA, **Banchetul**, 1985, 286 p., 13,50 lei.
Z. ORNEA, **Opera lui C. Dobrogeanu-Gherea**, 1984, 510 p., 20,50 lei.

EDITURA DACIA

POMPILIU TEODOR, **Interferențe iluministe europene**, 1984, 254 p., 19,50 lei.
AUREL CODOBAN, **Structura semiologică a structuralismului**, 1984, 400 p., 22,50 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

CONSTANTIN BARBU, **Rostirea esențială.** Eseu despre reamintirea Ființei, 1985, 189 p., 9,50 lei.

EDITURA JUNIMEA

* * * **Conștiință și progres.** Sub redacția și coordonarea: C. Gh. Marinescu, Constantin Vlad, 1984, 323 p., 16 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Despre frumos și artă.** Tradițiile gîndirii estetice românești, 2 vol. Antologie. Ediție de texte, studii introductive și note de Vasile N. Morar, 1984, 659 p., 16 lei.
ANTONIO BANFI, **Filosofia artei.** Trad. de Smaranda Bratu Stati. Prefață de Al. Tănase, vol. I—II, 327 + 238 p., 1984, 26 lei.

EDITURA ALBATROS

PETRU PÂNZARU, **Viața sub privirile filosofiei și ale științelor contemporane**, 1985, 286 p., 15 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

GHEORGHE AL. CAZAN, **Istoria filosofiei românești**, 1984, 378 p., 34 lei.
ION IANOȘI, **Sublimul în artă** (Un drum în cultura lumii), 1984, 385 p., 18 lei.

EDITURA LITERA

TULIU RACOTĂ, **Momente culturale și literare transilvănene**, 1982, 127 p., 15 lei.

EDITURA MERIDIANE

RAYMOND BLOCH, JEAN COUSIN, **Roma și destinul ei**, 2 vol., 1985, 358 + 455 p., 44 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Națiunea și națiunile conlocuitoare în epoca contemporană**, 1983, 199 p., 11 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Statul, organizațiile obștești și participarea maselor la conducere în sistemul democrației socialiste**, 1983, 253 p., 12 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Rolul conștiinței înaintate în construirea societății socialiste**, 1984, 191 p., 11 lei.

* * * **Contribuții ale Președintelui Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea gîndirii filosofice.** Coordonatori: Dumitru Ghișe, Ion Florea, Petre Pânzaru, 1983, 328 p., 17 lei.

* * * **Ideologie și contemporaneitate.** Coordonator: Ion Florea, 1984, 286 p., 16 lei.

ALVIN TOFFLER, **Al treilea val.** Trad. de Georgeta Bolomey, Drăgan Stoianovici. Prefață de Ioniță Olteanu, 1984, 684 p., 30 lei.

* * * **Creație valorică și acțiune.** Coordonatori: Grigore Smeu și Ion Tudosescu, 1984, 318 p., 15 lei.

* * * **Filosofia fizicii.** Coordonatori: Ioan Iovițt-Popescu, Alexandrina Pârvu, 1984, 376 p., 18 lei.

NIKO IAHIEL, **Sociologie și știință.** Cuvînt înainte de Ion Drăgan. Trad. Rodica Boda, 1984, 356 p., 20 lei.

ANDREI MARGA, **Cunoaștere și sens. Perspective critice asupra pozitivismului**, 1984, 256 p., 14,50 lei.

C. I. GULIAN, **Antropologia politică și geneza ideologiilor**, 1984, 142 p., 7 lei.

B. M. KEDROV, **Texte selectate.** Studiu introductiv de acad. Cristofor Simionescu, 1984, 223 p., 16 lei.

* * * **Sistemul politic al capitalismului contemporan.** Coordonatori: Ovidiu Trăsnea, Marin Neagu, 1984, 318 p., 17 lei.

SERGIU TAMAȘ, **Știință și conducere**, 1984, 298 p., 15 lei.

ILYA PRIGOGINE, ISABELLE STENGERS, **Noua alianță.** Metamorfoza științei. Colecția „Idei contemporane", 1984, 421 p., 18 lei.

STEVEN WEINBERG, **Primele trei minute ale Universului.** Un punct de vedere modern asupra originii Universului. Colecția „Idei contemporane", 1984, 215 p., 15 lei.

MARIO BUNGE, **Știință și filosofie.** Colecția „Idei contemporane", 1984, 456 p., 22 lei.

AL. TĂNASE, **Umanismul și condiția umană în civilizația contemporană**, 1985, 300 p., 16 lei.

MIHAIL FLORESCU, **Enigmele și paradigmele materiei.** Colecția „Idei contemporane", 1984, 336 p., 14,50 lei.

NICOLAE ANGHEL, **Geopolitica — de la ideologie la strategie politică militară**, 1985, 132 p., 6 lei.

RADU FLORIAN, **Dialog cu secolul nostru**, 1984, 208 p., 11 lei.

EDITURA ACADEMIEI

MIHAI EMINESCU, **Opere**, vol. XI și vol. XII (Publicistică), 1984 și 1985, 666 p. și 627 p., 93 lei și 89 lei.

* * * **Istoria filozofiei moderne și contemporane.** Vol. I (De la Renaștere la epoca „luminilor"), 1984, 575 p., 57 lei.

* * * **Istoria filozofiei românești**, vol. I. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață. Ediția a II-a revăzută și adăugită, 1985, 835 p., 79 lei.

* * * **Praxiologie și logică.** Coordonator: Cornel Popa, 1984, 199 p., 13 lei.

* * * **Estetică.** Coordonatori: Marcel Breazu, Ion Ianoși, Grigore Smeu, Ion Toboșaru, 1983, 582 p., 75 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

EUGENIU SPERANȚIA, **Cartea despre carte sau efloreșcența spirituală.** Ediție îngrijită și Cuvînt înainte de Octavian Chețan, 1984, 120 p., 7,25 lei.

MIRCEA FLONTA, **Perspectivă filosofică și raționament științific.** Presupoziții filosofice în știința exactă, 1985, 392 p., 24,50 lei.

REV. FILOS., XXXII, 5, P. 401—490, BUCUREȘTI 1985
ISSN 0034—8260

I.P. Informația c. 1461

45 504

Lei 30

I 8078

Revista de filosofie

IN SUMAR:

NICOLAE CEAUȘESCU, Cuvîntare la Adunarea solemnă a Academiei Republicii Socialiste România, 11 iulie 1985

* * * HOTĂRÎREA Academiei Republicii Socialiste România privind alegerea tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretar general al Partidului Comunist Român, președintele Republicii Socialiste România, în calitate de membru titular și președinte de onoare al Academiei

ANA BAZAC, Poporul — făuritor al istoriei

FLORIN CIOTEA, Unele caracteristici ale procesului de formare a omului nou

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

ARON OANCEA, Cu privire la natura abstracțiilor și la rolul lor în științele teoretice

CRONICA IDEILOR

CORNEL DAMIAN, Reconstrucție și validare în biologia evoluționistă

CONSTANTIN I. STAICU, Principiul numerelor pozitive, întregi, minime

PRAGMATICĂ ȘI COMUNICARE

ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

OPINII DESPRE CĂRȚI

6 *noiembrie—decembrie* 1935

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IIII. 2005

1999

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale. Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii „Rompresfilatelia" — Departamentul Export-Import Presă. P.O. Box 12—201, telex 10370 prsfi r — București, 78104, Calea Griviței, 64—66

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Schitu Măgureanu nr. 1, Sect. V, București, telefon: 15.71.83.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à Rompresfilatelia Département Export-Import Presse, P. O. Box, 12—201, télex 10376 prsfi r, Bucarest 78104, Calea Griviței 64—66.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8078

BIBLIOTECA "ASTRA"

REVISTA DE FILOSOFIE

TOMUL XXXII Nr. 6 1985

ULLA 2014

IAȘI 2022

SUMAR

- NICOLAE CEAUȘESCU, Cuvîntare la Adunarea solemnă a Academiei Republicii Socialiste România, 11 iulie 1985 495
- *** HOTĂRÎREA Academiei Republicii Socialiste România privind alegerea tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretar general al Partidului Comunist Român, președintele Republicii Socialiste România, în calitate de membru titular și președinte de onoare al Academiei 503
- ANA BAZAC, Poporul — făuritor al istoriei 508
- FLORIN CIOTEA, Unele caracteristici ale procesului de formare a omului nou . . . 511

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

- ARON OANCEA, Cu privire la natura abstracțiilor și la rolul lor în știința teoretică 518
- VIOREL GULICIUC, Aspirația philo-sóphos-ului 528
- EMILIA GULICIUC, Cotidianitatea și universaliile 531

CRONICA IDEILOR

- CORNEL DAMIAN, Reconstrucție și validare în biologia evoluționistă 534
- CONSTANTIN I. STAICU, Principiul numerelor pozitive, întregi, minime 541
- ION MORARU, Un model cibernetic al interiorizării normelor morale și formării comportamentului moral 548

PRAGMATICĂ ȘI COMUNICARE

- ILIE PÂRVU, Concepte pragmatice în metaștiința contemporană 551
- OLGA GĂLĂȚANU, Pragmatica lingvistică 554
- DANIELA ROVENȚA-FRUMUȘANI, Recitindu-l pe C. S. Peirce sau pragmatica de la acțiune la interacțiune 558

DIN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

- DUMITRU MATEI, Cîteva observații asupra metafizicii lui Dimitrie Cuclin : teoria existenței 562

OPINII DESPRE CĂRȚI

- DAN TOTESCU, O hartă a epistemologiei contemporane 570

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Centrul Inter-Universitar de la Dubrovnik *(A.B.)*; Scurte note și informări 575

INDEX TEMATIC ȘI ALFABETIC, Tomul XXXII (nr. 1—6, 1985) 577

43047.

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXXII № 6 1985 г.

СОДЕРЖАНИЕ

• НИКОЛАЕ ЧАУШЕСКУ, Речь на торжественном заседании Академии Социалистической Румынской Республики 495
• * * * Решение Академии СРР об избрании генерального секретаря Румынской Коммунистической Партии, президента СРР, Николае Чаушеску почетным президентом и действительным членом Академии СРР 503

• АНА БАЗАК, Народ — созидатель истории 508
• ФЛОРИН ЧОТЯ. Некоторые особенности процесса формирования нового человека 511

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

• АРОН ОАНЧА, О природе абстракции и их роли в теоретической науке . 518
• ВИОРЕЛ ГУЛИЧУК, Целеустремленность фило-софии 528
• ЭМИЛИЯ ГУЛИЧУК, Повседневность и Универсалии 531

ХРОНИКА ИДЕЙ

• КОРНЕЛ ДАМИЯН, Реконструкция и доказательства достоверности в эволюционистской биологии 534
• КОНСТАНТИН И. СТАИКУ, Принцип положительных, целых и малых чисел 541
• ИОН МОРАРУ, Кибернетическая модель интериоризации моральных норм и формирования нравственного поведения 548

ПРАГМАТИКА И КОММУНИКАЦИЯ

• ИЛИЕ ПЫРВУ, Прагматические концепты в современной метанауке 551
• ОЛЬГА ГЭЛЭЦАНУ, Лингвистическая прагматика 554
• ДАНИЕЛА РОВЕНЦА ФРУМУШАНЬ, Ч. С. Пирс или прагматика как переход от действия к взаимодействию 558

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

• ДУМИТРУ МАТЕЙ, Некоторые замечания по поводу метафизики Димитрие Куклина: теория бытия 562

МНЕНИЯ О КНИГАХ

• ДАН ТОТЕСКУ, Обзор теорий современной епистемологии 570

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 575

ТЕМАТИЧЕСКИЙ И АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ (1985) 577

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

TOME XXXII — Nº 6 — 1985

SOMMAIRE

• NICOLAE CEAUȘESCU, Discours prononcé à l'Assemblée solennelle de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie 495

• *** RÉSOLUTION de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie concernant l'élection du président Nicolae Ceaușescu, secrétaire général du Parti Communiste Roumain, comme membre titulaire et président d'honneur de l'Académie 503

• ANA BAZAC, Le peuple — créateur d'histoire 508

• FLORIN CIOTEA, Quelques caractéristiques du processus de la formation de l'homme nouveau 511

NOTES PHILOSOPHIQUES

• ARON OANCEA, Concernant la nature des abstractions et leur rôle dans la science théorique 518

• VIOREL GULICIUC, L'aspiration du *philo-sophos* 528

• EMILIA GULICIUC, Le quotidien et les *universalia* 531

LA CHRONIQUE DES IDÉES

• CORNEL DAMIAN, Reconstruction et validité dans la biologie évolutionniste . . . 534

• CONSTANTIN I. STAICU, Le principe des nombres positifs, entiers, minimes 541

• ION MORARU, Un modèle cybernétique de l'intériorisation des normes morales et la formation de la conduite morale 548

PRAGMATIQUE ET COMMUNICATION

• ILIE PÂRVU, Concepts pragmatiques dans la métascience contemporaine 551

• OLGA GĂLĂȚANU, La pragmatique linguistique 554

• DANIELA ROVENȚA-FRUMUȘANI, Ch. S. Peirce ou la transition de la pragmatique de l'action à l'interaction 558

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

• DUMITRU MATEI, Quelques remarques sur la métaphysique de Dimitrie Cuclin : la théorie de l'existence 562

OPINIONS SUR LES LIVRES

• DAN TOTESCU, Une carte de l'épistémologie contemporaine 570

LA VIE SCIENTIFIQUE 575

INDEX THÉMATIQUE ET ALPHABÉTIQUE (1985) 577

NICOLAE CEAUȘESCU

CUVÎNTARE
la Adunarea solemnă a Academiei Republicii Socialiste România
11 iulie 1985

Stimaţi tovarăşi,

Doresc, în primul rînd, să vă mulţumesc dumneavoastră pentru alegerea mea ca membru şi preşedinte de onoare al Academiei Republicii Socialiste România.

Consider aceasta ca o mare cinste şi o înaltă apreciere a activităţii mele de comunist şi revoluţionar pentru dezvoltarea patriei, pentru înflorirea şi ridicarea bunăstării materiale şi spirituale a întregului popor, pentru edificarea socialismului şi comunismului, pentru întărirea independenţei şi suveranităţii naţionale a României. *(Aplauze puternice, prelungite.)*

Este o mare plăcere şi o deosebită onoare pentru mine de a fi ales membru şi preşedinte de onoare al celui mai înalt forum al ştiinţei româneşti, care, de la înfiinţarea sa, a reprezentat un simbol al unităţii naţionale, un factor determinant al progresului general al României. *(Aplauze îndelungate.)*

Victoria revoluţiei de eliberare socială şi naţională, apoi a revoluţiei socialiste, a deschis o eră nouă în istoria multimilenară a poporului nostru. Într-o perioadă istorică scurtă, poporul român a străbătut, printr-o luptă şi muncă eroică, mai multe etape revoluţionare de dezvoltare economico-socială — de la orînduirea burghezo-moşierească, avînd puternice caracteristici feudale, la societatea socialistă multilateral dezvoltată.

Dăm o înaltă cinstire generaţiilor din trecut, tuturor personalităţilor şi luptătorilor patrioţi şi revoluţionari, tuturor acelora care, de la Burebista şi Decebal, au făcut totul pentru formarea şi existenţa poporului şi a naţiunii române. Cinstim pe Mircea cel Bătrîn, Ştefan cel Mare, Mihai Viteazul, Tudor Vladimirescu, Nicolae Bălcescu şi Alexandru Ioan Cuza, pe toţi acei care, în procesul revoluţionar de formare şi dezvoltare a naţiunii române, au luptat pentru unitatea şi independenţa ţării.

Unirea şi formarea statului naţional român, războiul de independenţă şi realizarea statului naţional unitar, în 1918, au constituit momente hotărîtoare pentru destinele poporului român.

Cinstim pe revoluţionarii, pe comuniştii şi patrioţii care au dus lupta contra asupririi şi pentru dreptate socială şi naţională, împotriva fascismului şi războiului, pentru victoria revoluţiei de eliberare naţională şi socială.

Dăm o înaltă cinstire oamenilor de știință și cultură, care au avut un rol de seamă în formarea limbii române, în progresul multilateral al patriei noastre.

Dăm cea mai înaltă cinstire muncitorilor, țăranilor, intelectualilor, tuturor categoriilor sociale, poporului român, care, de-a lungul mileniilor, a fost adevăratul făuritor al ființei sale înseși, al limbii, culturii, al națiunii noastre libere. *(Aplauze puternice, îndelungate.)*

Stimați tovarăși,

În anii socialismului, țara noastră a obținut măreț realizări în dezvoltarea forțelor de producție, a științei, culturii, în ridicarea bunăstării materiale și spirituale a întregului popor.

Dintr-o țară slab dezvoltată, cu o agricultură și o industrie înapoiate, România a devenit o țară industrial-agrară cu o industrie dezvoltată, modernă și o agricultură socialistă avansată.

Creșterea producției industriale, în 1984, de o sută de ori față de 1944, a agriculturii de 7 ori, iar a venitului național de 32 de ori, demonstrează, cu puterea faptelor, marile realizări obținute de poporul nostru, sub conducerea Partidului Comunist Român — forța politică conducătoare a întregii națiuni, care își îndeplinește cu toată fermitatea și hotărîrea rolul istoric de a conduce poporul nostru spre cele mai înalte culmi de progres și civilizație. *(Aplauze puternice, îndelungate).*

Într-adevăr, Congresul al IX-lea a marcat o nouă etapă în dezvoltarea societății socialiste. Sînt bine cunoscute marile realizări în dezvoltarea puternică a forțelor de producție, a industriei, a agriculturii și celorlalte ramuri ale activității economico-sociale, precum și în înflorirea științei, învățămîntului și culturii, în ridicarea nivelului de trai material și spiritual al poporului. De aceea nu doresc să mă refer acum la toate acestea.

Consider însă necesar să subliniez că toate remarcabilele înfăptuiri pe care le-am obținut în această perioadă au fost posibile datorită faptului că hotărîrile Congresului al IX-lea au descătușat energiile creatoare ale întregului popor și au luminat drumul spre noi culmi de progres și civilizație socialistă în patria noastră.

În întreaga activitate am pornit de la concepția revoluționară despre lume și societate — materialismul dialectic și istoric — de la socialismul științific, de la înțelegerea justă a legităților general-valabile și am acționat pentru aplicarea lor creatoare la realitățile și condițiile din țara noastră. Tocmai datorită faptului că partidul nostru a înțeles că materialismul dialectic și istoric, socialismul științific nu constituie dogme, ci științe de acțiune pentru înnoirea continuă a societății, a lumii, științe care dau o perspectivă nouă, și permanent nouă, perfecționării forțelor de producție, relațiilor sociale, înaintării continue a lumii, a societății, spre noi și noi culmi de progres și civilizație. *(Aplauze puternice, îndelungate).* Meritul partidului nostru este acela — sau poate, în primul rînd, acela — că a înțeles aceasta în condițiile cînd, pe plan internațional, se insista mult pentru a se menține socialismul în anumite cătușe, care îl împiedicau să-și pună în valoare forța și capacitatea sa. Înlăturînd dogmele, șablonismul de orice fel, considerînd socialismul ca o forță politică de acțiune, partidul nostru a descătușat — așa cum am menționat — energiile poporului nostru, a contribuit la afirmarea prestigiului și forței socialismului în întreaga lume. *(Aplauze puternice, îndelungate.)*

În întreaga activitate am acordat o mare însemnătate repartizării juste a venitului național pentru fondul de consum și fondul de dezvoltare. Viața a demonstrat că am procedat just acordînd cel puțin 30 la sută din venitul național pentru dezvoltare. Se poate spune că, procedînd așa, am aplicat în mod just legea reproducției lărgite, pentru asigurarea dezvoltării continue pe o bază superioară, a forțelor de producție, a societății în general.

Dacă nu am fi procedat în felul acesta, țara noastră ar fi rămas, în continuare, slab dezvoltată, ceea ce ar fi pus în pericol întreaga dezvoltare economico-socială, nivelul de trai al poporului, însăși independența și suveranitatea patriei.

Pornind de la legitatea generală a acumulării și reproducției lărgite, dar și de la experiența proprie, Congresul al XIII-lea al partidului a stabilit să asigurăm, în continuare, circa 30 la sută din venitul național pentru fondul de dezvoltare, alocînd, în același timp, circa 70 la sută pentru fondul de consum, ceea ce va asigura și în perspectivă dezvoltarea generală a patriei noastre, precum și condițiile necesare ridicării continue a bunăstării materiale și spirituale a poporului — țelul suprem al politicii partidului nostru comunist, esența societății socialiste multilateral dezvoltate pe care o edificăm cu succes în România ! *(Aplauze puternice, îndelungate).*

În Programul partidului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, în Programul ideologic — parte integrantă a Programului partidului — precum și în hotărîrile Congresului al XIII-lea al partidului sînt stabilite orientările privind dezvoltarea pe o treaptă superioară a patriei noastre în noua etapă a construcției socialiste, în cincinalul 1986—1990 și, în perspectivă, pînă în anul 2000.

În concordanță cu Programul partidului și hotărîrile Congresului, trebuie să punem în centrul întregii activități dezvoltarea intensivă a industriei, a agriculturii, a celorlalte ramuri ale economiei naționale, realizarea unei noi calități a muncii și vieții, a unei calități superioare în toate sectoarele.

Se impune să acordăm o atenție deosebită dezvoltării mai puternice a bazei de materii prime și energetice, creșterii productivității muncii, ridicării calității și nivelului tehnic al producției, realizării unei eficiențe și rentabilități tot mai mari a întregii activități economico-sociale.

În realizarea tuturor acestor hotărîri și orientări, un rol de însemnătate primordială îl are știința, ca factor fundamental al progresului economico-social.

Partidul nostru pornește de la faptul că socialismul se poate realiza cu succes numai pe baza celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii, ale cunoașterii umane în general.

Este necesar să perfecționăm continuu activitatea de cercetare științifică și tehnologică, să unim toate forțele și să întărim legătura științei cu învățămîntul și producția, să facem astfel încît știința românească să soluționeze, într-un timp mai scurt, marile probleme care îi stau în față pentru înfăptuirea noii revoluții tehnico-științifice în țara noastră.

Omenirea se află într-o etapă în care cuceririle științei, în toate domeniile, au un rol de seamă în dezvoltarea forțelor de producție, în lărgirea orizontului de cunoaștere a universului. Noua revoluție tehnico-știin-

ţifică pe plan mondial impune ca o necesitate obiectivă pentru poporul nostru — şi, în acest cadru, doresc să subliniez, pentru ştiinţa românească, pentru toate institutele de cercetare din toate domeniile — de a se angaja cu întreaga forţă şi hotărîre în această nouă revoluţie tehnico-ştiinţifică. Viitorul poporului nostru — ca şi al altor popoare — este strîns legat, determinat de felul cum vom şti să acţionăm pentru a ridica la un nivel superior întreaga activitate de cercetare ştiinţifică. Dacă vom rămîne în urmă în noua revoluţie tehnico-ştiinţifică — aceasta va avea repercusiuni, pentru multă vreme, asupra întregii vieţi a poporului nostru. Trebuie ca toţi oamenii de ştiinţă, conducerea noastră de partid şi de stat să situeze, pe primul plan — aşa cum prevăd, de altfel, hotărîrile Congresului al XIII-lea — dezvoltarea puternică a ştiinţei, în aşa fel încît poporul nostru să ocupe un loc cît mai demn în rîndul naţiunilor înaintate ale lumii. *(Aplauze puternice, îndelungate).*

Sînt multe — şi apar continuu, noi discipline ştiinţifice. Dar trebuie să ne preocupăm permanent ca ştiinţele de bază — matematica, fizica, chimia, biologia — să se menţină la un nivel cît mai înalt, să se dezvolte continuu. În măsura în care vom şti să facem ca tineretul patriei noastre să-şi însuşească şi să dezvolte aceste discipline, vom putea să stăpînim bine şi toate celelalte discipline tehnice şi, astfel, vom putea ocupa un loc important în dezvoltarea ştiinţei româneşti şi universale. *(Aplauze puternice, îndelungate).*

În acelaşi timp trebuie să acordăm atenţia necesară şi ştiinţelor sociale — şi aş menţiona, în primul rînd, istoriei, filozofiei materialist-dialectice şi istorice, literaturii şi limbii române, cu atît mai mult cu cît începuturile acestui înalt forum au fost legate de apărarea şi dezvoltarea limbii române. O naţiune, un popor nu pot exista fără o istorie, fără o cultură şi o limbă proprie ! Aceasta constituie chezăşia şi forţa fiecărui popor — şi, aşa cum am menţionat, poporul nostru însuşi a creat, de-a lungul mileniilor, limba, cultura românească ! Oamenilor de ştiinţă şi de cultură le revine misiunea s-o păstreze, s-o perfecţioneze şi să asigure întotdeauna ca ea să ocupe un loc demn în rîndul limbilor şi culturii universale. *(Aplauze puternice, prelungite).*

De asemenea, se impune să dezvoltăm, în concordanţă cu noile realităţi, ştiinţele economice şi politice, ştiinţa conducerii societăţii. Să avem întotdeauna o atitudine critică faţă de tot ceea ce este vechi şi perimat, înlăturînd fără teamă tot ce nu mai corespunde noilor realităţi. Să promovăm cu îndrăzneală tot ce este nou, acţionînd în orice împrejurări ca adevăraţi revoluţionari.

Avem o istorie minunată, ne putem mîndri cu ceea ce au înfăptuit poporul român, înaintaşii noştri ! Avem datoria să cunoaştem şi să clarificăm cît mai bine toate momentele importante din istoria formării şi dezvoltării poporului şi a naţiunii noastre, cu atît mai mult cu cît chiar şi astăzi mai sînt unii, peste hotare, care încearcă să pună în discuţie, să minimalizeze istoria şi lupta poporului nostru. Faptele, realităţile sînt de asemenea natură încît ne permit să respingem orice încercare de a diminua rolul poporului român, al naţiunii noastre în dezvoltarea omenirii, a culturii mondiale. Şi avem mîndria să afirmăm acest lucru, deoarece mulţi oameni de ştiinţă şi din alte domenii ale culturii româneşti au dat, nu numai pentru poporul nostru, dar şi pentru întreaga omenire, cuceriri care vor rămîne veşnice. *(Aplauze puternice, prelungite).*

Să facem ca tineretul patriei noastre să cunoască istoria — și nu numai atît, dar să lupte pentru a adăuga noi fapte și cuceriri la istoria glorioasă a poporului nostru, prin noi înfăptuiri în toate domeniile de activitate! Rolul Academiei Republicii Socialiste România, al științei românești din toate domeniile, este de a continua să se afle în fruntea luptei pentru o știință și cultură înaintate, bazate pe cele mai noi cuceriri ale cunoașterii umane, ale științei în general, pe materialismul dialectic și istoric — concepția revoluționară despre lume și viață, care dă permanent o perspectivă înnoitoare de progres națiunii noastre, omenirii în general. *(Aplauze puternice, prelungite).*

Iată de ce este necesar să facem astfel încît știința românească să ocupe un loc de frunte și, în unele domenii, locul de pionierat în cunoașterea de noi și noi taine ale naturii și universului, în dezvoltarea cunoașterii umane în general.

Să pornim permanent de la faptul că nu există lucruri care nu pot fi cunoscute, ci numai lucruri necunoscute încă, dar că stă în puterea omului ca, prin cutezanța sa, să descopere noi taine și noi legi ale naturii, să acționeze pentru a le pune în serviciul omului, al bunăstării omenirii, al colaborării și păcii. *(Aplauze îndelungate, puternice).*

Stimați tovarăși,

În întreaga noastră activitate, călăuzindu-ne de principiile socialismului științific, am formulat teza construcției socialismului cu poporul și pentru popor. În concordanță cu aceasta, am acționat pentru perfecționarea relațiilor de producție și sociale, pentru dezvoltarea puternică a democrației muncitorești-revoluționare și realizarea unui larg cadru democratic, de participare a tuturor oamenilor, a întregului popor, la conducerea activității din toate unitățile, din toate sectoarele, precum și pe plan național. Am asigurat astfel participarea organizată și activă a maselor populare, a întregului popor, la făurirea conștientă a propriului viitor, liber, a viitorului socialist și comunist.

O atenție deosebită trebuie să acordăm, și în continuare, perfecționării conducerii, planificării, dezvoltînd și mai puternic autoconducerea, autogestiunea tuturor unităților economico-sociale și localităților patriei noastre. Totodată, este necesar să aplicăm cu mai multă fermitate noul mecanism economic și principiile socialiste de retribuție, după care veniturile sînt determinate de munca depusă.

Se impune să întărim continuu proprietatea socialistă — de stat și cooperatistă — baza trainică a socialismului și comunismului. Numai astfel vom asigura dezvoltarea continuă a forțelor de producție și ridicarea continuă a bazei tehnico-materiale a socialismului, a nivelului de trai material și spiritual al poporului.

În același timp, este necesar ca, în spiritul Programului ideologic al partidului, să intensificăm activitatea ideologică, politico-educativă, de formare a conștiinței socialiste, a omului nou — constructor conștient al socialismului și comunismului. Să aplicăm ferm principiile umanismului revoluționar, spiritul de omenie, propriu poporului român, în întreaga noastră activitate de făurire a noii orînduiri, în care omul constituie factorul fundamental! Tot ce realizăm trebuie să servească dezvoltării personalității umane, ridicării nivelului de cunoștințe generale, a bunăstării și fericirii omului, a întregii națiuni!

În acest cadru, literatura, arta, toate sectoarele care au un rol în dezvoltarea culturii noi, revoluționare, trebuie să se angajeze cu o și mai mare hotărîre pentru a da noi și noi opere de mare valoare, atît în conținut — sau, în primul rînd, în conținut — cît și în formă, care să contribuie la ridicarea culturii românești la un nivel cît mai înalt.

Avem toate condițiile — atît în ce privește cercetarea științifică, cît și activitatea culturală — să înfăptuim în cele mai bune condiții prevederile Programului partidului, hotărîrile Congresului al XIII-lea, astfel încît țara noastră, în cadrul dezvoltării generale, să obțină puternice realizări în știință, în cultură, în ridicarea gradului de civilizație al poporului român *(Aplauze puternice, prelungite)*.

Avem un program de largă perspectivă. Tot ce am realizat pînă acum demonstrează realismul politicii noastre de construcție socialistă, faptul că avem tot ce este necesar pentru înfăptuirea istoricelor hotărîri ale Congresului al XIII-lea, care vor ridica patria noastră pe noi culmi de progres și civilizație, vor crea condiții pentru trecerea la înfăptuirea și afirmarea tot mai puternică a principiilor comuniste de muncă și de viață, în toate domeniile.

Stimați tovarăși,

Dezvoltarea relațiilor internaționale ale României cu celelalte state, participarea activă a țării noastre la diviziunea internațională a muncii, la schimbul de valori materiale și spirituale, politica de prietenie și pace cu toate națiunile lumii constituie caracteristici de bază ale politicii țării noastre. Am pornit și pornim de la faptul că numai în condiții de pace ne putem concentra toate forțele pentru dezvoltarea economico-socială a țării — acest lucru fiind, de altfel, valabil pentru toate statele lumii.

Putem afirma că politica externă a României, de pace, de afirmare, în relațiile cu toate statele, a principiilor deplinei egalități în drepturi, respectului independenței și suveranității naționale, neamestecului în treburile interne și renunțării la forță și la amenințarea cu forța, se bucură de o înaltă apreciere și a făcut ca țara noastră să dezvolte relații de colaborare cu toate națiunile lumii, să se bucure de stimă și să aibă prieteni pe toate meridianele.

Ne aflăm într-o epocă hotărîtoare pentru însuși viitorul civilizației, al vieții pe planeta noastră. Cursa înarmărilor, îndeosebi a celor nucleare, acumularea și amplasarea de noi și noi arme nucleare — printre care și a rachetelor cu rază medie de acțiune — în Europa, au creat o situație deosebit de gravă. Iată de ce problema fundamentală este acum aceea a opririi cursei înarmărilor, în primul rînd a celor nucleare, de a impune realizarea dezarmării nucleare, înfăptuirea unei politici de pace, asigurînd astfel dreptul vital al popoarelor, al oamenilor — la existență, la libertate, la viață și pace. *(Aplauze puternice, prelungite)*.

România se pronunță ferm — și va acționa, și în viitor, cu toată hotărîrea — pentru oprirea amplasării rachetelor americane cu rază medie de acțiune în Europa, precum și a contramăsurilor nucleare ale Uniunii Sovietice, pentru încetarea experiențelor nucleare, pentru trecerea, apoi, la retragerea și distrugerea tuturor armelor nucleare.

Ne pronunțăm cu toată fermitatea pentru realizarea de măsuri concrete de dezarmare generală, de reducere a cheltuielilor militare și a

armamentelor, pentru dezvoltarea unor relaţii de încredere şi colaborare între toate statele lumii, fără deosebire de orînduire socială.

Considerăm că este necesar să se facă totul pentru ca tratativele de la Geneva, dintre Uniunea Sovietică şi Statele Unite ale Americii, întîlnirea, în toamna acestui an, dintre secretarul general al Comitetului Central al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice şi preşedintele Statelor Unite ale Americii, să ducă la rezultate reale, concrete, în soluţionarea problemelor privind armele nucleare şi cosmice, în reducerea şi eliminarea armelor nucleare, atît pe Pămînt, cît şi în Cosmos.

În acelaşi timp, considerăm că ţările europene, toate statele lumii trebuie să acţioneze cu toată hotărîrea pentru a contribui la realizarea unor acorduri corespunzătoare şi pentru trecerea la dezarmarea nucleară, la oprirea militarizării Cosmosului.

O mare răspundere revine oamenilor de ştiinţă ale căror descoperiri sînt folosite, din păcate, tot mai mult, în scopuri militare. Mai mult ca oricînd este necesar ca oamenii de ştiinţă — de altfel, toate popoarele — să spună NU hotărît înarmărilor, să se pronunţe ferm pentru pace. Să acţionăm în aşa fel încît uriaşele cuceriri ale ştiinţei să fie folosite numai şi numai în scopuri paşnice, pentru asigurarea dezvoltării economico-sociale a fiecărei naţiuni, a bunăstării fiecărui popor !

România va acţiona cu toată hotărîrea pentru înfăptuirea noii ordini economice internaţionale, pentru soluţionarea pe o bază nouă a problemelor complexe ale subdezvoltării, considerînd că numai astfel se pot depăşi dificultăţile economice actuale, se pot asigura dezvoltarea fiecărui popor, realizarea unei lumi mai drepte şi mai bune, în care fiecare naţiune să se poată dezvolta în mod liber, aşa cum doreşte, fără nici un amestec din afară. *(Aplauze puternice).*

Avem deplina încredere că stă în puterea popoarelor — în care oamenii de ştiinţă ocupă un loc important — de a determina schimbarea cursului periculos al evenimentelor, de a împiedica o catastrofă nucleară şi de a asigura pacea în lume !

În ce ne priveşte, poporul nostru, oamenii de ştiinţă români sînt ferm hotărîţi să facă totul pentru a contribui la triumful raţiunii, la dezarmare, la pace, la o colaborare egală între toate naţiunile, la realizarea unei lumi a dreptăţii sociale şi naţionale, a unei lumi mai bune ! *(Aplauze puternice, prelungite).*

Stimaţi tovarăşi,

În încheiere, doresc, încă o dată, să vă mulţumesc pentru alegerea mea ca membru şi preşedinte de onoare al Academiei Republicii Socialiste România — şi să vă asigur pe dumneavoastră, să asigur partidul şi întregul popor că înţeleg aceasta ca o nouă manifestare a încrederii faţă de mine, dar şi ca o îndatorire a mea de a face totul pentru înfăptuirea neabătută a hotărîrilor Congresului al XIII-lea şi a Programului partidului, pentru întărirea rolului conducător al partidului, a unităţii întregului popor în cadrul Frontului Democraţiei şi Unităţii Socialiste. Numai în deplină unitate avem garanţia mersului ferm înainte pe calea socialismului şi comunismului, a întăririi forţei materiale şi spirituale a patriei, a independenţei şi suveranităţii României ! *(Aplauze puternice).*

Vă adresez dumneavoastră, membrilor Academiei, tuturor oamenilor de știință, urări de noi și noi succese în dezvoltarea tot mai puternică a științei și culturii — factor determinant pentru înflorirea continuă a patriei noastre socialiste, pentru întărirea suveranității și independenței ei! *(Aplauze puternice).*

Vă doresc noi și noi succese, multă sănătate și fericire! *(Aplauze puternice, prelungite. Toți cei prezenți în aula Academiei se ridică în picioare și ovaționează îndelung, într-o atmosferă de puternic entuziasm, pentru Partidul Comunist Român — forța politică conducătoare a întregii națiuni — pentru secretarul general al partidului, președintele Republicii Socialiste România, tovarășul Nicolae Ceaușescu).*

HOTĂRÎREA

Academiei Republicii Socialiste România privind alegerea tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretar general al Partidului Comunist Român, președintele Republicii Socialiste România, în calitate de membru titular și președinte de onoare al Academiei

Adunarea Generală a Academiei Republicii Socialiste România, exprimînd dorința fierbinte a membrilor Academiei, a oamenilor de știință, a tuturor celor ce muncesc pe tărîmul cercetării științifice și tehnologice, al învățămîntului, culturii și artei, cu conștiința îndeplinirii unui act solemn, de cea mai mare importanță în istoria Academiei Române, a științei și culturii din patria noastră, hotărăște în unanimitate

alegerea tovarășului

NICOLAE CEAUȘESCU

în calitate de

Membru titular al Academiei Republicii Socialiste România încredințîndu-i conducerea supremă a celui mai înalt for științific și cultural al țării, în calitate de

Președinte de onoare al Academiei Republicii Socialiste România

Această hotărîre constituie o expresie a înaltei aprecieri pe care, alături de întregul popor, oamenii de știință și cultură din patria noastră o dau strălucitei activități teoretice și practice, genialei gîndiri științifice, originale, cutezătoare, a conducătorului partidului și statului nostru — rod al experienței sale de peste 50 de ani în munca și lupta revoluționară pentru cauza partidului, pentru propășirea patriei, pentru triumful socialismului și comunismului în România.

Prezența tovarășului NICOLAE CEAUȘESCU în fruntea Academiei Române răspunde unei înalte rațiuni științifice și morale, unei necesități obiective a procesului de propășire științifică și culturală a României pe calea luminoasă deschisă de cel de-al IX-lea Congres al partidului, consfințind și pe această cale calitatea sa de conducător și neobosit îndrumător, în fapt, al întregii opere de dezvoltare a științei și culturii românești, în epoca ce poartă, spre mîndria noastră, a tuturor, numele său iubit.

Știința și cultura românească se mîndresc cu faptul că primul revoluționar al țării, gloriosul conducător al partidului și statului nostru, este, în același timp și în egală măsură, un cugetător de uriașă cuprindere, rigoare și profunzime, un om de știință, care, puternic angajat în dezvoltarea creatoare a materialismului dialectic și istoric, deschide în perma-

nență științei, gîndirii economice și social-politice noi orizonturi, un imens front de lucru în direcții originale, asigurînd noi resurse și impulsuri ideologice, un inepuizabil izvor de idei și concepte pentru întreaga activitate teoretică și practică a partidului și statului.

Pentru conștiința națiunii, ca și pentru întreaga omenire progresistă, secretarul general al partidului, Președintele Republicii, întruchipează, prin întreaga sa activitate, cele mai înalte virtuți ale geniului creator al poporului român, în toate domeniile, inclusiv în cel al științei, tehnologiei și culturii. Tot ce s-a înfăptuit în țara noastră în aceste două glorioase decenii poartă pecetea prestigioasei personalități a tovarășului Nicolae Ceaușescu, a concepției sale despre lume și viață, despre valorile în care credem cu toată convingerea : demnitatea, independența și suveranitatea națională, solidaritatea internaționalistă cu toate forțele iubitoare de progres și pace, idealurile socialismului și comunismului, dreptul imprescriptibil de a le gîndi și transpune în viață prin propriile noastre forțe.

Ales al partidului, al întregii națiuni, tovarășul Nicolae Ceaușescu a dat țării prima ei eră de adevărată înflorire economică și social-culturală, a promovat munca pe tărîmul științei la statutul și răspunderile unei forțe de producție, izvor de avuție națională, pîrghie de nădejde în înfăptuirea Programului partidului nostru. Înțelegînd mai bine ca oricine rolul fundamental al științei în construcția noii orînduiri, secretarul general al partidului a vegheat fără încetare la asigurarea dezvoltării în ritmuri înalte a bazei materiale și de personal a cercetării și învățămîntului, la formarea unor specialiști de înaltă calificare în aceste domenii, capabili să rezolve cu succes cele mai complexe probleme pe care le ridică progresul științei, al cunoașterii universale.

Conducătorul partidului și statului nostru este făuritorul primei strategii politice pe termen lung a dezvoltării științei în România. Piatră unghiulară a acestei strategii, concepția sa revoluționară asupra integrării organice a cercetării și învățămîntului cu producția, pentru deplina afirmare a revoluției tehnico-științifice în toate domeniile muncii și vieții națiunii, se materializează astăzi în rezultate economice și sociale mereu mai substanțiale, pune cu adevărat știința în folosul societății, al creșterii bunăstării materiale și spirituale a poporului. De numele, inițiativa și contribuția directă ale tovarășului Nicolae Ceaușescu se leagă primele documente politice programatice de largă viziune, de cel mai înalt nivel, consacrate în țara noastră științei, începînd cu cele adoptate după Congresul al IX-lea al partidului, cu prevederile Programului Partidului Comunist Român, și continuînd cu Programele-directivă aprobate de Congresul al XII-lea, cu Programul științei și tehnologiei naționale pînă în anul 2000, adoptat de cel de-al XIII-lea Congres.

Împreună cu tovarășa ELENA CEAUȘESCU, distins om de știință, secretarul general al partidului s-a aflat în permanență în mijlocul nostru, a îndrumat și orientat neobosit întreaga activitate de cercetare științifică și tehnologică din țara noastră, a participat și participă efectiv la elaborarea și transpunerea în viață a tuturor obiectivelor primordiale ale științei — investigarea și valorificarea resurselor naționale, crearea unei economii moderne, de înaltă tehnicitate și eficiență, creșterea substanțială a productivității muncii sociale pe baza automatizării complexe, sistematizarea și dezvoltarea echilibrată a tuturor zonelor țării, afirmarea presti-

gioasă, a României în circuitul economic și tehnico-științific internațional, ridicarea calității vieții întregului popor, înflorirea spirituală a națiunii.

Cu o profundă și cuprinzătoare viziune asupra dialecticii cunoașterii științifice, cu o emoționantă și mobilizatoare încredere în puterile științei, tovarășul Nicolae Ceaușescu ne-a cerut statornic să dăm avînt cercetărilor fundamentale din domeniile matematicii, fizicii, chimiei, biologiei, îndreptate spre dezvăluirea unor noi taine ale naturii și vieții, care să fie puse în slujba progresului și civilizației, a dezvoltării pașnice a omenirii.

Într-o concepție profund novatoare, secretarul general al partidului a fundamentat și elaborat principiile noului mecanism economic, care au stimulat puternic angajarea României pe calea dezvoltării de tip intensiv. Avînd la bază autoconducerea și autogestiunea muncitorească, relațiile de producție din societatea noastră au cunoscut un însemnat salt calitativ, pe măsura progresului accelerat al forțelor de producție în acești 20 de ani. Din inițiativa și sub îndrumarea directă a conducătorului partidului și statului, se dezvoltă continuu sistemul democrației muncitorești, revoluționare, se asigură participarea nemijlocită a oamenilor muncii la conducerea tuturor sectoarelor vieții economice și sociale — ceea ce imprimă noi trăsături întregului profil al societății românești. Prin întreaga sa activitate teoretică și practică, secretarul general a asigurat unitatea și creșterea rolului conducător al partidului ca centru vital al națiunii, întărirea permanentă a rolului și răspunderilor statului față de întreaga noastră națiune socialistă. Unitatea fără precedent a întregului popor în jurul partidului, al conducătorului nostru iubit, consfințește fuziunea deplină a istoriei Partidului Comunist Român cu istoria României, în cea mai glorioasă epocă a dezvoltării sale. Programul ideologic al partidului, normele vieții și muncii comuniștilor, ale eticii și echității socialiste încununează strălucitele înfăptuiri ale secretarului general al partidului, de făurar genial al civilizației românești moderne.

Determinînd și reflectînd toate aceste măreț realizări pe tărîmul cugetării și acțiunii, monumentala operă a tovarășului Nicolae Ceaușescu, cuprinsă într-un număr impresionant de volume, paginile alese din gîndirea sa economică, social-politică, filosofică, pe tărîmul științelor, al culturii și artei, magistralele studii și analize pe care le consacră celor mai arzătoare probleme ale dezvoltării, progresului și păcii ce confruntă astăzi omenirea, publicate în țară, ca și pe toate meridianele lumii, omagiate de cele mai distinse foruri academice și politice, de personalități prestigioase ale științei, culturii și vieții sociale, au adus cea mai înaltă apreciere personalității Președintelui țării, au atras României stima opiniei publice internaționale, sporindu-i renumele ca niciodată în întreaga sa istorie. Împreună cu întregul popor, intelectualitatea noastră aduce un adînc omagiu celui mai de seamă cercetător al țării, ale cărui excepționale calități, chemare spre creativitate, spre nou, curaj de a înlătura rutina, vechiul, neîmpăcare cu limitele vremelnice și cu automulțumirea, năzuința de a munci mereu mai mult și mai bine dau un strălucit exemplu de ținută științifică, politică și morală tuturor generațiilor ce își împletesc azi eforturile pe tărîmul cercetării științifice, constituind modelul însuși al savantului patriot și umanist în România socialistă.

În centrul întregii sale opere revoluționare, conducătorul partidului și statului nostru a pus și pune cu consecvență Omul, bunăstarea lui materială și spirituală, capacitatea lui de a fi la înălțimea epocii pe care

o trăim. În lumina acestui generos umanism socialist ce conferă o înaltă distincție Epocii Nicolae Ceaușescu, se făurește azi în țara noastră, în procesul muncii și luptei revoluționare, cu sprijinul nemijlocit al științei, culturii și artei, profilul unui om nou, stăpîn pe destinele sale, constructor conștient al viitorului său luminos.

Totodată, într-o lume confruntată cu probleme grave, marcată de puternice contradicții, conflicte și nesiguranță, Președintele României socialiste s-a ridicat cu exemplară hotărîre — inclusiv pe plan științific, ideologic și cultural — împotriva forțelor reacționare, obscurantiste, ce incită la ură între oameni și popoare, la violență politică și militară, punînd în pericol dreptul fundamental al tuturor oamenilor la pace, la viață. Angajînd întreaga națiune în lupta pentru o pace autentică și viabilă în cadrul unei noi ordini economice internaționale, tovarășul Nicolae Ceaușescu dă o strălucită expresie convingerii pe care a afirmat-o dintotdeauna, devenită adevărată deviză a muncii și vieții tuturor oamenilor de știință din patria noastră, că progresul și independența națională, pacea și știința sînt inseparabile.

Recunoașterii excepționalelor merite ale conducătorului partidului și statului nostru li s-a dedicat, de-a lungul anilor, omagiul instituțiilor de știință și cultură, al forurilor academice sau de opinie, al celor mai marcante personalități ale cugetării din întreaga lume. Academii, universități, mari instituții active sau de consacrare în știință și cultură, prestigioase asociații profesionale și factori de înaltă răspundere în politica statelor lumii și a organizațiilor internaționale și-au exprimat în repetate rînduri admirația și prețuirea față de personalitatea și opera tovarășului Nicolae Ceaușescu, conferind Președintelui României cele mai înalte titluri și distincții.

Se întregește astfel în conștiința tuturor oamenilor de știință și cultură, a întregii națiuni, imaginea, scumpă tuturor, a revoluționarului luminat, ctitor de țară nouă, om al acțiunii istorice, om de neegalată omenie, eminent om de știință, personalitate proeminentă a lumi, contemporane.

Pentru contribuția hotărîtoare a secretarului general al partidului Președintele Republicii, la făurirea civilizației socialiste românești, a destinului nou al României, pentru strălucita activitate teoretică și practică desfășurată în acest spirit revoluționar, în slujba progresului și înfloririi patriei socialiste, a înfăptuirii măreților idealuri de libertate și dreptate socială ale poporului român, a întăririi independenței și suveranității naționale, pentru rolul și contribuția esențială la dezvoltarea colaborării și prieteniei cu țările socialiste, cu toate statele lumii, la cauza păcii și destinderii internaționale, Academia Republicii Socialiste România, exprimînd voința tuturor oamenilor de știință și cultură din țara noastră, a hotărît, într-o impresionantă și emoționantă unanimitate, alegerea tovarășului NICOLAE CEAUȘESCU în calitate de Membru Titular și Președinte de Onoare al Academiei Republicii Socialiste România.

Acțiunea luminată și mobilizatoare a conducătorului nostru iubit în rîndurile și în fruntea Academiei Române vor deschide o eră nouă, de înflorire a importantului factor de cultură și civilizație pe care îl constituie această instituție. Sub înalta sa îndrumare, contribuția Academiei la dezvoltarea creativității tehnico-științifice și cultural-artistice naționale își va împrospăta izvoarele, aducînd lumii noastre noi valori, mai multă cunoaștere și bunăstare materială și spirituală.

Consacrînd în cea mai înaltă demnitate academică a României pe cel mai iubit fiu al poporului, ctitorul vremurilor noastre măreţe, oamenii de ştiinţă şi cultură sînt pe deplin conştienţi de marile obligaţii pe care şi le asumă, de noua exigenţă pe care trebuie să o manifeste de acum înainte faţă de ei înşişi, faţă de întreaga lor activitate profesională şi social-politică. Ne angajăm în faţa secretarului general al partidului, Preşedintele Republicii, să fim demni de marea onoare pe care o constituie prezenţa sa la conducerea supremă a Academiei Române, să muncim mai mult şi mai bine pentru a transpune pe deplin în viaţă înalta sa concepţie asupra rosturilor ştiinţei în făurirea unei Românii libere, independente şi prospere, a societăţii socialiste multilateral dezvoltate, în înaintarea scumpei noastre patrii spre comunism.

O dată cu încredinţarea profundului nostru respect şi neţărmurit devotament, adresăm tovarăşului Nicolae Ceauşescu, cele mai calde felicitări, împreună cu urările noastre, pornite din adîncul inimii, de multă sănătate şi activitate rodnică, spre binele poporului român, spre propăşirea şi gloria României socialiste.

ADUNAREA GENERALĂ A ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

POPORUL — FĂURITOR AL ISTORIEI

ANA BAZAC

Cuprinzătoarea operă, de inestimabilă valoare teoretică și practică a tovarășului Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului nostru, așează la loc de frunte concepția cu privire la rolul poporului în făurirea istoriei. Totodată, este meritul istoric al tovarășului Nicolae Ceaușescu de a fi inițiat și dezvoltat în practica vieții noastre socialiste un larg sistem de participare democratică a întregului popor la conducerea treburilor țării, sistem care, de la adunările generale ale oamenilor muncii pînă la forumurile la nivel național, certifică în mod convingător viabilitatea umanismului nostru revoluționar și a căilor sale de realizare.

„Construim socialismul cu poporul și pentru popor" — subliniază frecvent tovarășul Nicolae Ceaușescu. Devenit cuvînt de ordine al partidului nostru îndeosebi după Congresul al IX-lea, *promovarea poporului ca agent principal al construcției societății socialiste reprezintă criteriul fundamental al aprecierii superiorității istorice a socialismului și, implicit, al progresului istoric.*

Din capul locului se impune aici distingerea planului *subiectiv* al problemei — modul în care a fost considerat, de-a lungul timpului, rolul poporului în istorie — de cel *obiectiv*, al rolului real al maselor în făurirea istoriei. Dar, în ce sens rolul poporului în istorie este un fenomen obiectiv? Firește, popoarele au făurit dintotdeauna istoria prin faptul că ei au reprezentat *forța de muncă creatoare de bunuri*, aflată la temelia întregii vieți sociale. Dar masele aveau o slabă capacitate de *inițiativă istorică* datorită condițiilor materiale și spirituale alienante ale vieții lor. Înțelegerea poporului ca făuritor al istoriei implică deci distingerea acestor două aspecte. Atît timp cît rolul poporului este doar acela de a susține mișcarea istorică, fiind un receptor relativ pasiv al derulării istorice, el rămîne, în esență, un *obiect al istoriei*, un obiect al acțiunilor politice. Or, rolul poporului de făuritor al istoriei implică o atitudine *activă* a sa, creatoare, de subiect al transformărilor istorice.

Ca epocă de trecere a omenirii la o nouă formă de organizare socială, capabilă să asigure condiții favorabile de manifestare a creativității întregului popor, deci fiecărui individ, epoca contemporană poartă pecetea revoluției și construcției socialiste. Și dacă putem afirma, fără teama de a greși, că *socialismul este creația colectivă a maselor*, că el este rezultatul năzuințelor poporului spre o societate caracterizată prin relații echitabile și valori consecvent umaniste, lumea contemporană ne apare, la rîndul ei, ca rezolvîndu-și problemele — și în primul rînd salvgardarea păcii, — numai odată cu sporirea rolului maselor în deciziile politice majore, numai prin conștientizarea popoarelor, prin înțelegerea necesității implicării lor responsabile și continue în conducerea și orientarea întregii vieți sociale.

Gîndirea burgheză contemporană a preluat și dezvoltat concepția potrivit căreia poporul, datorită unui nivel cultural mai scăzut și, în orice

caz, inegal, precum și unei presupuse incompetențe politice, nu ar fi apt să conducă destinele societății. Instrăinarea social-politică, specifică societăților bazate pe exploatare, ca și sensul deschis sau voalat al manipulării care determină și astăzi, în capitalism, acceptarea acestei concepții de către unele categorii ale populației, sînt întărite și de transferarea ilicită către popor a unor trăsături morale specifice orînduirilor bazate pe inechitate și, am putea spune, mai ales categoriilor sociale dominante. Egoismul, individualismul, negarea unor posibilități permanente de solidaritate umană sînt considerate de către unii ideologi ai burgheziei drept particularități ale poporului. Este semnificativ faptul că ceea ce a constituit *obiectivul*, deschis exprimat, al partidelor revoluționare, *trăsătura distinctivă și calitatea nouă* a concepției materialist-dialectice despre istorie a fost tocmai schimbarea radicală a viziunii despre rolul maselor în istorie. În această optică, nivelul cultural redus, incompetența politică a poporului nu sînt considerate ca trăsături specifice imuabile. Mai mult, din perspectiva prefacerilor revoluționare, masele pot și trebuie să-și impună interesele, să-și spună cuvîntul în conducere chiar înainte ca nivelul lor cultural să crească în mod semnificativ. A aștepta, fie și prin nenumărate măsuri iluministe, pînă la creșterea nivelului cultural al maselor înseamnă a condamna poporul la dependență și înstrăinare. În condițiile societății capitaliste, puternica manipulare ideologică și politică frînează ritmul ridicării nivelului cultural, al conștiinței maselor.

Teoria și practica socialismului științific a demonstrat convingător faptul că conștientizarea politică a maselor, avînd o independență relativă față de contextul ei cultural, îl poate devansa, poate conferi maselor competența politică necesară înfăptuirii revoluției și construcției socialiste. Desigur, socialismul este o lungă „revoluție în mers" cum spunea Lenin și, dacă revoluția nu se încheie odată cu cucerirea puterii politice și economice — după cum precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu —, aceasta înseamnă că, în procesul practic al făuririi noii societăți, educarea spiritului revoluționar este și trebuie să fie o preocupare fundamentală a partidului, că poporul învață pas cu pas problemele construcției socialismului, asumîndu-și totodată treptat o înaltă responsabilitate istorică. Și tot în procesul practic al construcției socialismului poporul își însușește și dezvoltă noua lume de valori ale spiritului revoluționar, eliberîndu-se de „fantomele" și de tarele morale ale trecutului.

Rolul maselor în istorie fiind, am putea spune, problema fundamentală a filosofiei materialist-dialectice a istoriei, afirmarea sa teoretică și practică a implicat nu numai lupta cu elitismul și fatalismul specific gîndirii burgheze, ci și cu inconsecvențele și simplificările proprii dogmatismului. Introducînd diversitatea realului în scheme particulare, transformînd în dogme teze stîngiste ce aveau aparența consecvenței, dogmatismul a avut consecințe profund negative asupra dezvoltării creatoare a teoriei revoluției și construcției socialiste, tocmai prin știrbirea încrederii în puterea poporului de a stăpîni ferm acțiunea istorică.

Iată de ce, o dată mai mult, *cotitura pe care Congresul al IX-lea a reprezentat-o în viața partidului și societății noastre* apare ca o *necesitate istorică*. „Congresul al IX-lea — așa cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — a înlăturat o serie de șabloane și dogme și a pus în fața partidului nostru sarcina edificării socialismului cu poporul și pentru popor, pornind de la condițiile concrete din România, aplicînd principiile mate-

rialist dialectice, ale socialismului științific, adevărurile general valabile în realitățile României"[1].

Ce înseamnă a construi socialismul cu poporul și pentru popor? Înseamnă nu numai a consulta poporul, în toate problemele importante ci și a-l pune să-și asume răspunderea deciziilor, să înțeleagă în mod responsabil înfăptuirea intereselor sale fundamentale în numele cărora și pentru care se construiește socialismul. Aceasta înseamnă, în același timp, că partidul „îndeplinind rolul de forță politică conducătoare, trebuie să lucreze împreună cu poporul, pentru popor, că socialismul nu se poate realiza decît în concordanță cu voința generală a poporului" [2]. Într-adevăr, gîndirea creatoare, consecvent dialectică, revoluționară, promovată cu consecvență după Congresul al IX-lea al P. C. R. pornește tocmai de la principiul potrivit căruia revoluția și construcția socialistă, pornind de la interesele maselor largi, se înfăptuiesc cu succes numai printr-o organizare și conducere democratică, numai împreună cu poporul, numai prin puternica și permanenta legătură dintre popor și partid, dintre popor și conducătorii săi care-i aparțin, care îl reprezintă și care sînt validați de el. Dezvoltarea și perfecționarea democrației socialiste a impus însușirea de către oamenii muncii, fără deosebire de naționalitate, și a caracteristicii de conducători ai proceselor economico-sociale. Preocuparea partidului pentru apropierea condițiilor de muncă și de viață ale claselor și categoriilor sociale, pentru ridicarea nivelului de cultură și conștiință socialistă formează condițiile necesare și înfăptuite în societatea noastră socialistă, ale creșterii competenței politice a poporului, ale stăpînirii de către el a destinelor sale. Astfel, adîncirea democrației socialiste, solicitarea permanentă a responsabilității oamenilor muncii asupra problemelor de rezolvat determină *creșterea încrederii poporului în forțele sale, creșterea încrederii în partid, însușirea organică a strategiei de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, strîngerea mai puternică a rîndurilor tuturor claselor și categoriilor sociale în jurul partidului.*

Preocupările consecvente ale partidului nostru de perfecționare a tuturor structurilor participative infirmă cu prisosință concepția după care în socialism ar exista o rezervă față de mase. Cadrul democratic, toate măsurile de perfecționare a acestuia au fost realizate tocmai în direcția creșterii atribuțiilor decizionale ale maselor în condițiile sporirii complexității problemelor de rezolvat. Aceste măsuri — conchidea tovarășul Nicolae Ceaușescu — „sînt o urmare directă a hotărîrilor Congresului al IX-lea al partidului, care și-a propus să determine o schimbare în concepția de conducere a societății noastre socialiste, de muncă a partidului și statului nostru" [3].

Realizarea sarcinilor din etapa actuală pretinde, mai mult ca oricînd, întregului nostru popor manifestarea calității de agent al mișcării istorice. Căci, numai înțelegerea corectă, științifică a problemelor, acțiunea în cunoștință de cauză, spiritul de inițiativă, integrarea rapidă, cu dăruire și responsabilitate în viața socială a valorilor științei și culturii conferă poporului calitatea de a fi subiect activ al progresului istoric. De fapt,

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Marea adunare populară din orașul Rovinari*, în „Scînteia" nr. 13328, 29 iunie 1985.

[2] *Ibidem.*

[3] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara comună a Consiliului Național al Oamenilor Muncii și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale*, 1985, București, Edit. politică.

tot ceea ce se realizează este rezultatul muncii poporului. În același timp, lipsurile sînt dovada unor minusuri în activitatea sa. Iată de ce, un *obiectiv esențial* al etapei actuale este perfecționarea stilului și metodelor de conducere, aplicarea consecventă a principiilor democrației socialiste și conducerii științifice pentru creșterea eficienței întregii activități economico-sociale, pentru ca poporul să-și descătușeze forțele de făuritor al istoriei socialiste a patriei.

Promovînd poporul drept făuritor al istoriei contemporane, practica democrației socialiste desființează iremediabil tezele ideologiei burgheze potrivit cărora gîndirea marxistă, comunismul ar avea în vedere numai tumultul anonim al maselor, uitînd individul. Or, revoluția și construcția socialistă demonstrează, dimpotrivă, interesul consecvent pentru om, pentru individ. Tocmai punînd în centrul întregii sale acțiuni înnoitoare masele, poporul, concepția materialismului dialectic și istoric are un fundament profund *umanist*. Concluzia *optimismului său istoric* se degajă tocmai din promovarea posibilității controlului și deciziilor poporului asupra lumii sale. Militînd pentru conștientizarea maselor cu privire la forța lor de transformare istorică, pentru devenirea poporului ca agent responsabil al făuririi istoriei, teoria și practica construirii socialismului își propun realizarea condițiilor sociale capabile să susțină manifestarea creatoare a poporului, deci a fiecărui individ în contextul emulației creatoare a unor mase de personalități.

UNELE CARACTERISTICI ALE PROCESULUI DE FORMARE A OMULUI NOU

FLORIN CIOTEA

În contextul de ansamblu al procesului revoluționar socialist, obiectivarea „polifazică" a modelului strategic global al dezvoltării multilaterale a societății și indivizilor umani, atingerea etapă cu etapă a unor elemente calitative ale progresului socio-uman sînt cerințe obiective ce stau sub semnul necesității istorice. Pe traiectoria acestei instituiri teleontice fundamentale, *formarea și consolidarea noului model de ființare și existență individuală, colectivă și societală* constituie nu doar o premisă sau un scop în sine, ci *un proces revoluționar complex, multilateral și contradictoriu*.

1. SENSUL, CARACTERUL ȘI TENDINȚELE PROCESUALE ALE FORMĂRII OMULUI NOU

Modelul *omului nou*, posibil și necesar ca imperativ istoric antropo-socio-cultural și moral, nu este o construcție abstractă, un „model" operațional care codifică în sine și prin sine rețete, precepte, norme, valori și principii care, declanșate de undeva, de la un „centru" de comandă sau programare socială ar naște automat și imediat exemplarele umane dorite.

O comprehensiune corectă a procesului presupune renunțarea la analiza modelului prin identificarea arbitrar-abuzivă, vulgară și schematică a idealului cu realul, abandonarea „entuziasmului" și „romantismului utopic". Viciile modelului dogmatic sînt de natură să ducă la anularea valorii operaționale a modelului [1].

Ca *instituire teleonomică*, omul nou este o posibilitate ce stă sub cenzura unei evoluții dinamice, procesuale, extrem de complicate, cu multe și adeseori dramatice reculuri și eșecuri. Trebuie subliniat însă un adevăr care nu mai necesită argumente speciale, anume că noul prototip uman nu mai constituie în condițiile societății noastre socialiste doar o *posibilitate* sau o *șansă*.

Aceasta, pentru că gradul de convertire a *posibilului* în *real*, *probabilitatea șansei de reușită* și *circumstanțele sociale* în totalitatea lor, sînt amplificate tot mai mult, capătă sensuri și conținuturi ontice concrete. Modelul omului nou nu mai este doar o virtualitate cu un anumit grad de verosimilitate, ci mult mai mult, o *construcție ontică* omniprezentă în toate zonele existenței socioumane. Transformarea acestor potențe în act, obiectivarea cerințelor pe care statutul existențial al omului nou le reclamă este echivalentă cu o *revoluționare* de cea mai mare amplitudine și profunzime *a însăși condiției umane*, a ființării omului ca individ și ca specie.

Omul nou nu mai poate rămîne doar un deziderat, un ideal sau o aspirație, pentru că această nouă societate nu este de conceput în afara unor asemenea oameni, agenți istorici și subiecți activi ai construirii societății socialiste și comuniste. Sub asemenea auspicii, *procesul de formare a noului model uman este un proces de masă*. Desigur, nu toți membrii societății devin concomitent, în aceeași măsură, în mod uniform și omogen oameni noi. Ceea ce reține atenția este însă *caracterul de masă al fenomenului*, *expansiunea și generalizarea sa relevantă la nivel societal*, *afirmarea sa ca modalitate existențială ce definește starea reală a societății*. Formarea omului nou se instituie într-o succesiune de etape și momente atît la nivelul biografiei sociale a indivizilor, cît și la nivelul colectivității și societății ca ansamblu, ca totalitate. Procesul este mereu deschis, cumulînd obiectivări, împliniri, afirmări și confirmări, pe care le *reține* ca pe un *capital valoric* ce devine la rîndu-i suport pentru noi și noi aspirații, idealuri, proiecte și împliniri.

Strîns legat de această „polifazie" a socializării și personalizării omului nou este problematica raportului dintre *finalitatea instituită* și *finalitatea împlinită*. După părerea noastră, aprecierea principială, de factură strategico-programatică, după care omul nou este scopul suprem, ultim și final al etosului socialist, deși corectă în esența sa, nu este suficientă din punct de vedere dialectic (cognitiv și practic). Aceasta pentru că ipostazierea ca „finalitate ultimă" a unui proces continuu introduce o tentă de schematism și metafizică, iar în planul practicii, nuanță de utopie. Comprehensiunea dialectică, determinist-materialistă, care pornește de la *premisa procesualității obiectivării teleontice* a unor scopuri, opțiuni, aspirații și idealuri etc. sesizează unitatea dinamică, complexă și contradictorie dintre *finalitatea istorică*, ca *instituire generală*, cu un anumit grad de abstracție, ca ansamblu de țeluri *ce sînt proiectate* a fi îm-

[1] Tudor Cătineanu, *Elemente de etică*, vol. I, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1982, p. 19. București, Edit. politică, 1984, p. 28.

plinite într-o perspectivă istorică mai îndepărtată și *finalitatea împlinită*, ca manifestare *în anumite etape istorice, în anumite condiții socio-umane concrete* a transformării în act a potențelor disponibilizate, afirmate și confirmate de societate, grupuri și indivizi.

În nici un caz, ipostazierea *finalității instituite* și identificarea sa arbitrar-utopică cu înfăptuirile dintr-un moment, dintr-o perioadă sau etapă a procesului de obiectivare a modelului strategic de om nou, nu este capabilă să ofere reflecției suporturile cognitive autentice, iar practicii, resursele motivaționale, stimulatoare necesare. În planul real al vieții, în ascensiunea socio-istorică a umanului, *instituirile finale* se umplu de conținuturi ontice, de sens și semnificație axiologice numai printr-o succesiune de *instituiri proxime*, cu un anumit *grad de realitate* și care nu sînt altceva decît *stări procesuale date*, în coordonate spațio-temporale concret-istorice. Firește, aceste stări ontice, ca expresie a obiectivării unor instituiri care tind spre modelul absolut, ultim, sînt tot atîtea *progrese efective* și *reale* în aspirația spre integralitate și totalitate, adică spre finalitatea „ultimă" spre scopul suprem — omul nou.

Desigur, este de dorit și necesar ca „distanța" dintre instituirea finală și „instituirile manifeste", etapizate, să se scurteze, iar profunzimea transformării și autotransformării revoluționare a condiției umane să atingă, atît ca amploare cît și ca schimbări, parametrii cei mai înalți. Aceasta depinde însă de un complex de cauze, condiții și împrejurări, după cum este determinată de numeroși motivatori ai activității umane, sociale și individuale.

2. COINTERESAREA SOCIO-UMANĂ ȘI AFIRMAREA OMULUI NOU

În documentele partidului nostru, în opera secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, *problematica și implicațiile cointeresării, căile și mijloacele* de afirmare a acesteia ca un *motivator central* al activității umane sînt amplu analizate și aprofundate.

Structura logică a acestui concept implică o serie de elemente cu caracter principial, aflate într-o rețea de interrelații:

a) noua formă de proprietate instituită în socialism este *comună* (coproprietate), iar prin socializarea sa continuă ea devine efectiv (atît de drept cît și de fapt) o adevărată *proprietate socială*, în cadrul căreia statul nu este el însuși proprietar de fapt, ci organizatorul, planificatorul și instrumentul politic, instituțional, organizațional prin care partidul își realizează registrul opțiunilor și obiectivelor strategice;

b) *proprietatea socială* comună (coproprietatea la diverse paliere ale socialului) constituie o *legitate obiectivă* caracterizată prin atribute funcționale *fundamentale* și *determinante* în raport cu alte legi economice obiective;

c) *proprietatea socială comună a oamenilor muncii asupra tuturor mijloacelor de producție este condiție fundamentală și premisa esențială*, indispensabilă și imperativă a însuși procesului revoluționar socialist și comunist;

d) coproprietatea pe deplin socializată constituie *suportul obiectiv* și *motivatorul primordial* al repartiției produsului social și a venitului național pe baza codului moral al societății noastre;

e) criteriul și etalonul primordial, unic în esența sa, al *manifestării statutului de coproprietar* prin *statutul de cobeneficiar* nu poate fi altul decît *munca*, activitatea socio-umană recunoscută ca atare de către societate;

f) concomitent este necesară cunoașterea și aplicarea legii valorii în socialism și a altor legități obiective, pentru a realiza astfel înlăturarea voluntarismului dar și a acționării de la sine a acestor legi. Înțelegerea și aplicarea legilor economice generale vizează perfecționarea modului de producție socialist, a forțelor și relațiilor de producție și sociale;

g) conducerea conștientă, pe baza studierii științifice a stadiului dezvoltării procesului revoluționar socialist, este ea însăși o lege fundamentală a socialismului, care solicită în mod obiectiv și necesar creșterea rolului factorilor subiectivi, a rolului partidului în primul rînd.

Corelarea acestor aspecte și relații definitorii pentru modelul românesc al mecanismului economico-financiar ne permite o înțelegere mai profundă a procesului de *cointeresare*. „Noul mecanism economico-financiar — sublinia secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu de la înalta tribună a celui de al XIII-lea Congres — trebuie să îmbine în mod unitar proprietatea socialistă, modul de producție socialist, cu o largă inițiativă și cointeresare materială a maselor" [2]. Crearea, în țara noastră, a unui sistem nou, democratic de conducere a activității economico-sociale, a societății în general, „asigură participarea largă a oamenilor muncii, a întregului popor la conducerea tuturor sectoarelor economico-sociale, a societății noastre socialiste, la făurirea conștientă de către popor a propriului viitor, liber și independent, a viitorului socialist și comunist" [3]. Cu același prilej — al aniversării a 20 de ani de la Congresul al IX-lea al P.C.R. — secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, evidențiia necesitatea dezvoltării și adîncirii spiritului revoluționar, a umanismului revoluționar, a spiritului de omenie propriu poporului nostru, necesitatea desfășurării unei largi și perseverente munci ideologice și politico-educative.

Într-o asemenea concepție, revoluționară prin esența sa, *conceptul de cointeresare* se constituie ca o noțiune complexă, multilaterală, care însoțește latura ei materială, fundamentală, cu determinări de ordin spiritual.

Prin însăși structura sa semantică și etimologică, noțiunea de *cointeresare* angajează *interesul* în calitatea sa de „trebuință conștientizată" — factorul motor, motivațional omnipotent și omniprezent. Acesta se află la ceea ce se poate numi, metaforic, „pupitrul de comandă" al conștiinței umane. Această conștiință reală, vie este „conștiința intereselor, trebuințelor, scopurilor, idealurilor, aspirațiilor, dorințelor noastre" [4]. Exprimînd structuri motivaționale complexe, *interesul*, ca relație selectivă, preferențială și de durată a individului, grupurilor, colectivităților și societății, se manifestă ca „*o relație* cognitivă, de structură informațională — între *subiectul interesat* și *obiectul interesant*"[5]. Din corelația *trebuință-interese*

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1984, p. 28

[3] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara Comitetului Central al P.C.R. și a activului central de partid* din 24 iulie 1985, „Scînteia" 25 iulie 1985.

[4] P. Pânzaru, *Condiția umană din perspectiva vieții cotidiene*, București, Edit. Albatros, 1981, p. 252.

[5] Ana Tucicov-Bogdan, *Psihologie generală și psihologie socială*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1973, p. 157 (s. n.).

se degajează conceptul motivațional al acțiunii umane individuale, de grup și colective, suporturile sau „cîmpurile de impulsuri" care sensibilizează și stimulează travaliul și existența umană. În dialectica lor, acestea motivează în forme mai mult sau mai puțin conștientizate rosturile și sensul eforturilor creației umane.

Tocmai de aceea *cointeresarea* nu poate fi despărțită, nici măcar în scopuri didactice, de conceptul de *motivare* sau *motivație*, ca stare de „mobilizare" (auto-mobolizare), de „*activare*" și „*direcționare*" a activității și în genere a existenței. Ceea ce este comun fenomenelor bio-psiho-sociale care intră în conținutul noțiunii de motivație este tocmai „*caracterul dinamogen, activator*, precum și *aspectul direcțional*, de imprimare a unui anume sens activității, motivele acționînd din interiorul personalității" [6].

Varietatea motivelor umane, marea lor diversitate, întrepătrunderea lor, „jocul" lor dinamic în raport cu anumite situații concrete de viață, cu contextul social concret-istoric, cu structura idealurilor și aspirațiilor, cu gradul de îndeplinire a proiectului personal de viață, cu cuantumul și pretențiile așteptării de la existență etc. generează o dialectică complexă și specifică, multilaterală și continuu deschisă a scopurilor. De aceea, adeseori, *scopul* însuși (ca sinteză unificatoare, totalizatoare și codificatoare de trebuințe, nevoi, aspirații, dorințe, opțiuni, posibilități, șanse și așteptări) motivează activismul personalității (individ sau grup).

În acest sens, „fixarea unor scopuri noi în perspectiva individului, ca și elaborarea de proiecte sînt integrate procesualității sale motivaționale" [7]. Caracterul *contextual* și *procesual* al unității dintre *interese-trebuințe-motivații* ghidează însuși comportamentul uman (individual și/sau colectiv), conturează și explică concepția și conduitele, modul de gîndire și de viață ale oamenilor.

A nu reduce *co-interesarea* la interesul material în sine, în mod restrîns, unilateral și simplist, nu echivalează însă cu anularea, cel puțin într-o anumită etapă istorică și pentru anumiți indivizi sau anumite grupuri sociale, a motivatorilor materiali ai fenomenului. Unilateralizarea cointeresării prin accentul pus pe motivatorii materiali poate duce la „denaturarea raportului real dintre interesele oamenilor, grupurilor sociale, societății în ansamblu, cu principalele ei instituții și funcțiile acestora, poate frîna acea modalitate de exprimare și rezolvare a acestui raport de interese, care decurge din însuși faptul că oamenii muncii *întrunesc* în societatea socialistă atributele de producători, proprietari și beneficiari" [8]. Exprimîndu-ne acordul cu autorul care critică asemenea „unilateralizări" și respinge concepțiile economicist-înguste, conform cărora cointeresarea materială ar fi un factotum, un fel de „leac la toate", considerăm necesar să subliniem însă că lucrurile se cer analizate în complexitatea lor, în procesualitatea dezvoltării sociale, în funcție de *amploarea, gradul, măsura* în care ansamblul de valori materiale existent la un moment dat în societate acoperă și satisface așteptările oamenilor. Pentru că în *anumite situații*, în *anumite momente* și *etape istorice*, pentru *anumiți* indivizi sau pentru anumite grupuri sociale *pot* și *trebuie* să prevaleze ca motivatoare

[6] *Ibidem*, p. 151.

[7] J. Nuttin, *La motivation*, în P. Fraisse, J. Piaget, *Traité de psychologie expérimentale*, vol. V, p. 72.

[8] Ion Popescu-Puțuri, *Îndemn la creație*, București, Edit. politică, 1984, p. 476.

ale acțiunii *interesele materiale* implicite și explicite — ca nevoi, trebuințe, așteptări. Ar fi nu numai greșit și absurd, dar și ridicol să-i ceri, de pildă, unui individ care nu și-a rezolvat în plan existențial personal și/sau familial nevoile materiale elementare, să fie cointeresat moral înainte de a fi cointeresat material. La fel, a cere unei clase sau pături sociale, din rațiuni pe care le impune o dialectică „didacticistă", să-și „motiveze" concepția și comportamentul prin „cointeresare morală", atunci cînd în mod obiectiv și necesar, într-o anumită etapă istorică și în anumite condiții date nu și-au asigurat încă, în suficientă măsură, suporturile materiale de existență, — ar fi eronat în plan teoretic și total ineficient în plan practic. Entuziasmul în sine și „romantismul" fără suporturi nu pot genera decît aspirații și idealuri abstracte, rupte de realitatea istorică.

3. FACTORII CULTURALI AI COINTERESĂRII SOCIO-UMANE

La un anumit grad de *posesie rațională* a bunurilor și valorilor materiale necesare unei existențe cît mai despovărate de „cenzura" materialității, de insecuritate și nesiguranță, prevalarea cointeresării materiale ca motivator în sine prezintă grave consecințe umane, individuale și sociale. Orientarea obsesivă spre atingerea sau obținerea unor valori materiale (economice sau/și pecuniare) cultivă *utilitarismul*, *pragmatismul* și *egocentrismul*, căi ce duc, în fond, spre alienare și depersonalizare. În această conjunctură se cere intervenția activă a factorilor co-interesării *spirituale*, care se impune pe măsură ce cointeresarea materială este tot mai mult eliberată de dorința posesiunii economice în sine, deci în funcție de nivelul de concretizare a așteptărilor materiale.

La acest nivel, cointeresarea spirituală este determinată și orientată de *componentele culturale* ale ființei umane, ale grupurilor și societății globale. Ca produs și motor al transformărilor, cultura „trăită în practicile muncii, în raporturile sociale, în utilizarea timpului liber, în viața din cadrul rezidenței, în elaborarea sistemelor de reprezentări și de valori, în aspirații și proiecte, în acțiune"[9] asigură medierea necesară cîmpului motivațional apt să ducă la conștientizarea acțiunii, la motivarea superioară a tuturor demersurilor creatoare. Tocmai posibilitatea unei opțiuni conștiente și voluntare presupune convergența între efortul individului și acțiunea colectivă, într-o asemenea manieră încît, individul sau grupul să fie capabil ca, odată cu acceptarea vieții colective, „să-și realizeze la maximum aspirațiile fără a pierde din vedere exigențele realității cotidiene și interesele celorlalți[10]. În felul acesta, depășirea posesiunii individualiste, mercantile și pragmatice, a „egocentrismului" și „narcisismului", „permite individului *să fie*, în loc ca doar *să aibă* și *să întrebuințeze*"[11].

Opțiunea obiectivă a unor indivizi sau chiar „grupuscule sociale" (avem în vedere anumite persoane din unele sectoare de activitate, cu specificul lor, — desfacere de bunuri materiale, servicii sociale de diverse forme) spre agoniseală cu orice preț, fără muncă, prin fraudă, speculă etc. cultivă comportamente imorale, inechitate și chiar *inegalitate socială*, artificială dar periculoasă, clandestină sau subversivă, contrară tuturor normelor eticii și echității socialiste. Fisurile și „maladiile" comporta-

[9] P.-H. Chombart de Lauwe, *Cultura și puterea*, București, Edit. politică, 1982, p. 78.
[10] *Ibidem*, p. 81.
[11] Erich Fromm, *Texte alese*, București, Edit. politică, 1983, p. 392.

mentale ale unor membri ai societății, intrarea lor într-o gravă devianță în raport cu normele și valorile societății socialiste compromit nu numai principiile codului etic al societății, dar, scăpate de sub control, etichetate uneori drept „cazuri izolate" sau „nereprezentative", pot atrage în plasa lor și alte persoane. Desigur, asemenea fenomene deviante aparțin „patologiei sociale"; în *dialectica procesualității* sale, *lupta dintre vechi și nou afirmă pozitivitatea dezvoltării socio-umane* tocmai prin *convertirea potențialității în act, a posibililor doriți în date ale realității* ce se constituie în continuă încleștare cu rămășițele vechiului.

Afirmarea la scară socială a ceea ce numim „om nou" este posibilă numai printr-o adecvată apropiere a raporturilor multiple și complexe dintre motivatorii de sorginte materială și cei spirituali. *Cointeresarea socio-umană* însăși este un *rezultat* și o *premisă* a acestei dialectici complexe. Aceasta, deoarece, ea se *universalizează* prin *generalizare* și *omnilateralizare*, prin *socializare* și *personalizare*. Ori, se știe că procesele de socializare și formare a conștiinței socialiste sînt în esența lor supuse impactului continuu al culturii și educației. *Concepția totalității*, caracteristică strategiei umaniste a dezvoltării socio-umane, trebuie să aibă în centrul atenției multilateralitatea determinărilor modale ale existenței individuale, colective și sociale, deoarece numai astfel se poate realiza unul din obiectivele majore ale socialismului, „armonizarea procesului de *tehnicizare* a muncii și vieții, în sensul diversificării modelului tehnico-științific al civilizației, cu ampla acțiune de *spiritualizare* și *intelctualizare* a tuturor celulelor obiective și subiective ale vieții oamenilor, în sensul diversificării mediului axiologic al culturii"[12].

Fricii și angoasei în fața efectelor posibile de expansiune și generalizare a consecințelor negative ale civilizației industriale — sentimente trăite nu doar de fataliștii dezarmați sau de pesimiștii dezorientați — li se opune, în chip salvator sau recuperator, cu cea mai evidentă durabilitate, tocmai *cultura* ca ființare a omului. Pentru că soluțiile crizei posibile și a celei manifeste nu pot fi găsite și așteptate „dincolo de cultură", ci în universul acestuia. Dacă pornim de la premisa că finalitatea permanentă a procesului de formare a omului nou se întemeiază pe principiul fundamental al libertății omului ca individ și ca specie, atunci este evident faptul că *universalizarea* și *individualizarea libertății* nu se pot realiza în afara culturii. Aceasta deoarece, așa cum remarca la timpul său Hegel în *Filosofia spiritului*, libertatea subiectivă sau morală presupune necesitatea ca „determinările etice" să pretindă de la om, nu doar a fi urmate ca „legi exterioare" și ca „prescripții ale unor autorități", ci ele „trebuie să și afle în inima lui, în convingeri, în conștiință, în înțelegere etc. aprobarea, recunoașterea sau chiar întemeierea lor"[13].

Istoricitatea și socialitatea omului sînt organic legate de „structurile" și „dinamica cîmpului culturii". *Omnilateralitatea*, ca fundament ontic al condiției umane în socialism este în mare măsură determinată de *statutul cultural* al membrilor societății, de gradul în care aceștia își interiorizează și asumă conștient, activ și participativ valorile societății în care trăiesc și proiectele lumii de mîine pe care o construiesc pe temeliile orizonturilor de cultură și civilizație ale prezentului.

[12] Al. Tănase, *Umanismul și condiția umană în civilizația contemporană*, București, Edit. politică, 1985, pp. 162—163.

[13] G. W. F. Hegel, *Filosofia spiritului*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1966, p. 75.

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

CU PRIVIRE LA NATURA ABSTRACȚIILOR ȘI LA ROLUL LOR ÎN ȘTIINȚA TEORETICĂ

ARON OANCEA

În istoria gîndirii filosofice, problematica naturii abstracţiilor şi a rolului lor în cunoaşterea lumii reale a primit, după cum se ştie, contururi în două mari tradiţii care au dominat reflecţia gnoseologică din antichitate şi pînă în secolul al XVIII-lea cu ecouri şi răsfrîngeri mai particulare pînă în zilele noastre : tradiţia *raţionalistă* şi „realistă" şi, respectiv, tradiţia *empiristă* şi „nominalistă". Nu ne vom opri aici asupra acestui istoric, presupunîndu-l binecunoscut de către cititor. Cele două mari linii de gîndire relevă, de fapt, două momente sau determinări esenţiale ale gîndirii abstracte. Este vorba de generalizările descriptive (clasificări conceptuale şi uniformităţi sau reguli empirice) cu funcţii preponderent practice, pe de o parte, conceptele şi legile teoretice cu semnificaţie cognitivă fundamentală, pe de altă parte. Se cuvine să notăm că tradiţia empiristă, dacă trecem cu vederea tendinţele subiectiviste ce s-au manifestat în istoria ei mai veche sau mai recentă, scoate în evidenţă funcţiile sistematizatoare ale gîndirii abstracte, rolul ei în unificarea şi minuirea informaţiilor privitoare la o mare varietate de fapte particulare pe care le obţinem prin observaţie directă, precum şi în utilizarea practică a experienţei acumulate. Pe de altă parte, teoria empiristă a abstracţiei nu reprezintă un cadru adecvat pentru explicarea naturii ştiinţei teoretice, a valorii ei cognitive în ceea ce aceasta are caracteristic şi specific. Şi tocmai imperativul unei asemenea explicaţii poate să dea socoteală de persistenţa şi vitalitatea perspectivei raţionaliste şi realiste asupra entităţilor abstracte.

Vorbim în mod intenţionat despre persistenţă şi vitalitate pentru a sublinia un element de continuitate în schimbările ce au avut loc în structura cunoaşterii teoretice. Este un fapt istoric general recunoscut că începuturile ştiinţei matematice a naturii în epoca modernă coincid cu o criză profundă a concepţiei aristotelice a ştiinţei teoretice, aşa cum a fost ea consacrată în filosofia naturală medievală a „formelor", „esenţelor" sau „calităţilor oculte". Fizica matematică a lui Galilei şi Newton şi-a cîştigat dreptul la existenţă şi s-a impus în lupta cu tradiţia adînc înrădăcinată a explicaţiilor prin calităţi substanţiale. În locul acestor calităţi substanţiale, a „formelor" sau „esenţelor" din filosofia tradiţională a naturii, ea a introdus ca principii explicative entităţi abstracte de tip relaţional, exprimabile în limbajul matematicii, a căror semnificaţie obiectivă poate fi probată prin consecinţele observaţionale şi experimentale derivate din ele. Oricît de profundă, de revoluţionară ar fi fost însă această tranziţie, pe care istoricii moderni ai ştiinţei o consideră nu numai fără

precedent, dar și fără egal în întreaga istorie a gîndirii teoretice[1], ea nu a marcat o abandonare a ei, în esență, o înnoire a supozițiilor realiste care au susținut și însuflețit încă de la greci orice efort teoretic de explicare a lumii. Prin forța lucrurilor, nominalismul și empirismul au fost aliați ai științei noi în subminarea esențialismului medieval. Această constatare nu ne îndreptățește totuși să susținem solidaritatea lor cu spiritul științific modern. Punctul de vedere popular, pe care istoria tradițională a științei l-a transformat într-un loc comun, că filosofia empiristă a cunoașterii ar fi deschis calea științei matematice a naturii și i-ar fi oferit un program fiind, apoi, confirmată de succesele ei cele mai semnificative, se întemeiază pe o neînțelegere. Se poate spune că după cum metodologia baconiană a avut o eficiență general recunoscută în opera de demolare a reprezentării tradiționale asupra principiilor cunoașterii naturii, fără să reușească însă să intuiască, nici cel puțin în linii mari, profilul metodologic original al științei noi pe care pretindea că o anunță și o prefigurează, tot așa empirismul și nominalismul modern au putut aduce o contribuție importantă la discreditarea perspectivei esențialiste tradiționale asupra științei teoretice, fără să poată oferi o reprezentare filosofică cît de cît adecvată asupra naturii și funcțiilor abstracțiilor în știința matematică a naturii. Aceasta din urmă poate fi caracterizată în mod dual ca o ruptură cu tradiția filosofiei naturale de pînă atunci și ca o continuare în forme noi a unor motive de bază ale acestei tradiții. Ruptura se exprimă în trecerea de la o reprezentare calitativă și substanțialistă asupra naturii la o viziune de tip cantitativ și structural, precum și în demersurile efective de construcție și întemeiere a teoriei.

Opera științifică a lui Galilei și a celorlalți fondatori ai științei matematice a naturii a fost adesea înțeleasă și explicată în lumina preceptelor metodologice ale lui Bacon. Potrivit acestei reprezentări, cotitura decisivă care ar fi generat „noua știință" ar fi fost consecința descătușării minților cercetătorilor de dogmele vechii filosofii a naturii, a examinării conceptelor și teoriilor tradiționale în lumina a ceea ce ne indică observații și experimente meticuloase, făcute independent de orice idei preconcepute. Cu alte cuvinte, cotitura ar fi constat în întoarcerea de la cărțile autorităților consacrate spre „citirea" cărții naturii. Se sugerează că noile idei științifice ar fi fost emanația acestei orientări hotărîte spre experiențe, fructul sintetizării unei experiențe mult mai bogate și mai cuprinzătoare decît cea de la care au pornit autorii antici și medievali. Prin acumularea, compararea și sistematizarea unui domeniu cît mai cuprinzător de fapte, puterea dominatoare pe care au exercitat-o pînă atunci speculațiile asupra gîndirii teoretice s-ar fi destrămat și aceasta ar fi fost condusă, într-un mod firesc, spre descoperirea adevărului. Fără îndoială că observația și experimentul au avut un rol important în fundamentarea conceptelor și legilor științei matematice a naturii, în particular a mecanicii galileene. Însăși natura experienței și

[1] Astfel, un cunoscut istoric scria că „discontinuitatea decisivă coincide în istoria fizicii cu linia de demarcație care desparte epoca științei naturale de tip antic- medieval, în mod special în varianta sa aristotelică, de știința matematizată a naturii din secolul al XVII-lea. Nu coincide însă în aceeași măsură cu linia de clivaj care desparte fizica nouă, clasică a secolului al XIX-lea, de fizica modernă a secolului al XX-lea, pentru că oricît de mare ar fi deosebirea dintre fizica clasică și cea modernă, ambele își concentrează eforturile spre a pătrunde secretele naturii cu ajutorul unor mijloace *matematice* și ambele sînt caracterizate printr-o renunțare conștientă la cunoașterea de factură calitativ-metafizică a esenței naturii". (O. Becker, *Măreția și limitele gîndirii matematice*, București, Edit. științifică, 1968, p. 60).

locul ei în structura științei teoretice conferă însă acum schimbări esențiale. Cum observa în mod îndreptățit Al. Koyré [2], experiența comună, brută, nu a constituit în nici un caz un punct de plecare, ci a putut reprezenta doar un obstacol în geneza fizicii galileene. Numai o experiență științifică determinată, cea a experimentului măsurat, poate fi corelată cu concepte și enunțuri abstracte, susceptibile să fie exprimate în limbajul matematicii și se integrează deci în mod armonios în structura fizicii moderne. Pe de altă parte, conceptele și legile fizicii galileene și ale fizicii teoretice în general, se deosebesc în mod esențial de conceptele descriptive și generalizările simțului comun sau ale disciplinelor pur empirice, clasificatoare, singurele car au fost considerate în analiza procesului de abstractizare ce poate fi întîlnită în lucrările filosofilor empiriști ai epocii. Conceptele și legile fizicii teoretice descriu realitatea fizică, dar o „realitate" cu totul deosebită de cea a simțului comun. O fizică solidară cu simțul comun desprinde doar ceea ce este constant, repetabil în procesele și evenimentele cunoscute prin experiență. Fizica teoretică se interesează, dimpotrivă, de o realitate inteligibilă, de stări, procese și evenimente de o simplitate și puritate care permit descrierea lor în limbajul precis al matematicii. Este intuiția fundamentală pe care Galilei a exprimat-o atît de sugestiv comparînd natura cu o carte și afirmînd că această carte este scrisă în caractere matematice și nu poate fi înțeleasă decît de cel ce cunoaște matematica. Legile științei teoretice a mișcării, de exemplu, legea inerției sau legea căderii corpurilor descriu în mod matematic obiecte ce nu pot fi întîlnite în experiență, obiecte la care nu putem ajunge prin demersul familiar de neglijare a trăsăturilor individuale și irepetabile ale evenimentelor și proceselor accesibile observației și de reținere a ceea ce este constant, repetabil. Distincția dintre obiectele empirice ale fizicii simțului comun, și ale fizicii experimentale în general, și obiectele ideale ale fizicii teoretice este bine ilustrată de deosebirea dintre un cerc făcut pe tablă sau pe hîrtie și cercul de care se interesează geometria matematică, o configurație ideală ale cărei puncte se află toate la o distanță riguros identică de punctul numit centrul cercului [3].

O înțelegere mai adecvată a naturii științei teoretice, a rupturii pe care o reprezintă ea în raport cu știința empirică, întemeiată pe generalizarea datelor experienței, poate fi realizată în termenii distincției dintre o modalitate elementară de abstractizare prin care sînt degajate conceptele descriptive ale gîndirii comune și ale disciplinelor empirice și o modalitate constructivă de abstractizare, abstractizare într-un sens nou, modificat al cuvîntului, care produce obiectele ideale ale științei teoretice.

Abstractizarea elementară, numită și analitică [4] este un demers ce corespunde sensului literal al termenului *abstractizare*. Dacă diferite obiecte sau însușiri singulare relevă prin comparație o relație de asemănare, ele sînt identificate lăsînd la o parte toate deosebirile dintre ele și reținîndu-se doar ceea ce este comun. Acest demers a fost numit și *abstractizare prin*

[2] Vezi îndeosebi lucrarea lui *Etudes galiléennes* (1939).

[3] Pentru situarea distincției dintre fizica „obiectelor empirice" și fizica „obiectelor ideale" într-o perspectivă istorică, merită atenție teza lui Th. Kuhn despre existența, pînă în secolul al XIX-lea, a unei distincții nete între ceea ce istoricul american numește științe fizice *clasice* și respectiv *baconiene*. (Vezi Th. S. Kuhn, *Tradiții matematice versus experimentele în dezvoltarea științei fizicii*. în Th. S. Kuhn, *Tensiunea esențială*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1982).

[4] Vezi *Materialismul dialectic*, București, Edit. politică, 1973, p. 548—549 și *Dicționar de filosofie*, București, Edit. politică, 1978, p. 11.

identificare. Se spune de obicei că prin această modalitate de abstractizare, care intervine în constituirea celor mai multe noțiuni ale gîndirii comune și ale desciplinelor empirice, este separat ceea ce este esențial de ceea ce este singular, accidental, neesențial. Cuvîntul *esențial* vizează în acest caz acele trăsături comune ale faptelor individuale care ni se par interesante, semnificative din punctul de vedere al unor interese practice sau cognitive determinate[5]. Faptul că interesul nostru de sistematizare și clasificare este de natură practică [6] sau teoretică, că el este îndreptat spre obiecte ale experienței comune sau ale experienței științifice, nu afectează natura însăși a demersului. O comunitate omenească poate clasifica, de exemplu, ierburile și plantele de cultură considerînd fie caracteristici morfologice, fie utilitatea lor practică, economică. Tot așa, o comunitate științifică va clasifica elementele chimice, bunăoară, pe baza sarcinii pozitive a nucleului atomului. Se va stabili astfel că toți atomii a căror sarcină pozitivă are aceeași mărime aparțin aceluiași element chimic. Într-un caz, ca și în celălalt, abstractizarea prin identificare nu creează, cum se vede, noi obiecte ci relevă însușirile comune ale unor obiecte distincte, cunoscute înaintea demersurilor de abstractizare și generalizare.

În științele teoretice întîlnim frecvent concepte care, spre deosebire de noțiunile clasificatoare rezultate dintr-o abstractizare prin identificare, nu au un corespondent în obiectele, procesele și însușirile cunoscute prin experiență. În fizica teoretică asemenea concepte sînt „masă punctuală", „mișcare rectilinie uniformă", „corp absolut rigid", „corp absolut elastic", „gen ideal", „lichid incompresibil", „cădere liberă a corpurilor" etc. Asemenea abstracții numite și „obiecte ideale" iau naștere printr-un proces de abstractizare numit idealizare sau idealizare în sensul strict al cuvîntului [7]. Idealizarea construiește obiecte ce nu pot fi întîlnite ca atare în realitatea empirică printr-un demers tipic ce poate fi caracterizat schematic în felul următor : se constată o variație a caracteristicilor de stare ale unui sistem fizic în raport cu modificarea graduală a condițiilor sau acțiunilor fizice exercitate asupra lui ; se trece apoi pe plan mintal la o valoare limită a acestor condiții și acțiuni, valoare care nu survine niciodată în realitate și nu poate fi produsă în mod experimental, și se determină caracteristicile sistemului corespunzătoare acestei valori limită ; sistemul fizic astfel construit este un „obiect ideal". Iată un exemplu. Corpurile

[5] Multiplicitatea clasificărilor posibile ale unei mulțimi de obiecte arată că acestea pot fi asemănătoare în diferite privințe. Stabilim o anumită asemănare sau repetare, trăsături comune unei mulțimi de obiecte sau caracteristici comune diferitelor faze de desfășurare a unui proces în timp pe baza unui punct de vedere prealabil, a unui interes teoretic sau practic determinat. (Pentru dezvoltări instructive vezi K. R. Popper, *Logica cercetării*, București, Edit. științifică și enciclopedică, p. 316—397). O încercare de analiză sistematică a cîtorva criterii și modalități tipice de elaborare a sistematizărilor științifice (concepte întemeiate pe asemănare, pe permanența substanței sau pe caracteristici ale evoluției proceselor) întreprinse de H. Metzger, în interesante dar puțin cunoscuta ei lucrare *Des conceptes scientifiques*.

[6] Metzger remarcă, de exemplu, că lucrurile „vor avea uneori, în ciuda diferențelor remarcabile dintre ele, o singură calitate comună: ele vor fi fie de aceeași talie, fie de aceeași culoare, fie de același aspect fizic, fie de aceeași folosință: vom vorbi înaintea oricărei munci științifice, de flori, pești, de corpuri calde sau reci, de alimente etc." (Vezi H. Metzger, *op. cit.*, p. 14).

[7] Unii autori utilizează expresia *idealizare în sens larg*, pentru a desemna procesele de schematizare și simplificare ce intervin și în demersul comun de abstractizare, la nivelul analizei empirice. Este vorba de proceduri curente prin care declarăm identice proprietăți și obiecte individuale asemănătoare dar totuși deosebite din anumite puncte de vedere sau tratăm ca identice lucruri, ființe, comunități omenești, persoane etc. care suferă schimbări în timp, în două momente diferite ale istoriei lor. (Vezi D. P. Gorski, *op. cit.*, p. 148—149).

fizice pot fi împărțite în clase în funcție de coeficienții de absorbție și de emisie a energiei radiante ; se identifică astfel o clasă de corpuri care prezintă o asimetrie accentuată a coeficientului de absorbție și emisie a energiei radiante, și anume, corpuri care au un coeficient foarte mare de absorbție și unul comparativ foarte mic de emisie a energiei radiante ; pe plan mintal vom desfășura această asimetrie pînă la valoarea ei limită și vom construi astfel un corp care absoarbe dar nu emite deloc energie radiantă ; un asemenea corp nu există în natură : el este „obiectul ideal" numit *corp negru*. Același demers intervine și în construcția altor obiecte ideale, cum sînt cele amintite mai sus. În orice idealizare se pornește de la noțiuni care relevă determinări cantitative (structurale) comune, cum sînt coeficienții de absorbție și emisie ai energiei radiante caracteristici diferitelor corpuri. Aceste noțiuni se constituie printr-o abstractizare elementară, prin identificare. Pornind de aici se realizează apoi demersul constructiv de trecere la limită care a fost descris și ca o *abstractizare prin epurare* [8].

Dacă considerăm istoria fizicii teoretice vom constata că introducerea obiectelor ideale se justifică ori de cîte ori obiectele empirice ale cercetării sînt prea complicate pentru a permite aplicarea mijloacelor analizei teoretice, în speță ale analizei matematice. Idealizarea ni se înfățișează deci ca un demers de simplificare *sui generis* [9]. Nu există posibilitatea de a formula reguli generale cu privire la criteriile după care trebuie să se orienteze și la direcțiile în care trebuie întreprinsă această simplificare. În ultimă instanță intuiția este cea care îl va conduce pe teoretician spre o idealizare cu adevărat fertilă. O fertilitate care se exprimă în primul rînd în posibilitățile pe care le creează analiza teoretică de a descoperi legi fundamentale ale naturii, caracteristici structurale de adîncime ale realității, a căror existență și acțiune este ascunsă în cazul fenomenelor și proceselor reale, cunoscute prin experiență, de mulțimea și complexitatea factorilor perturbatori [10]. Dacă conceptele și legile fizicii teoretice nu descriu realitatea empirică, „realitatea" în sensul familiar al cuvîntului, se poate spune că ele redau o realitate și anume structuri de adîncime ale lumii fizice, legi fundamentale ale naturii care nu există ca atare, într-o lume suprasensibilă, „platonică", ci numai în forme particulare, concrete, determinate de o mare varietate de factori accidentali, perturbatori. Lumea fizicii teoretice este o lume inteligibilă, o lume a obiectelor ideale ; aceste „obiecte" nu sînt însă creații artificiale ale minții ci exprimă determinări ale realului. Considerate în mod izolat, așa cum apar ele în obiectele ideale ale științei teoretice și în legile formulate cu referire la aceste obiecte, desprinderea acestor determinări constituie trepte, momente necesare ale procesului de constituire a unei cunoașteri cu valoare obiectivă asupra realității concrete. Caracterul dialectic, contradictoriu al acestui proces a fost relevat în mod sugestiv de Lenin : „Mișcarea cunoașterii spre obiect nu poate fi efectuată decît dialectic : a da înapoi pentru a nimeri mai bine — a dat înapoi pentru a sări mai bine" [11].

[8] Vezi H. Metzger, *op. cit.*, p. 169—173.

[9] Vezi A. I. Subbotin, *Idealisierung als Mittel wissenschaftlicher Erkenntnis*, în *Studien zur Logik der wissenschaftlichen Erkenntnis*, Berlin, Akademie Verlag, 1967.

[10] „Însemnătatea idealizării pentru știință constă înainte de toate în aceea că ea este o simplificare admisibilă pe temeiul căreia sînt îndepărtate din cîmpul analizei acele însușiri și relații ale obiectului cercetat a căror considerare îngreunează în mod esențial ... găsirea legilor care acționează în acest domeniu" (Vezi A. I. Subbotin, *op. cit.*, p. 448).

[11] V. I. Lenin, *Caiete filosofice*, în V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. XXIX, București, Edit. politică, 1966, p. 234.

Idealizările științei teoretice, în particular idealizările fizicii teoretice, se justifică ca reflectări ale unor determinări structurale, profunde ale realității și, deci, ca momente ale cunoașterii realității fizice în procesul de ridicare de la abstract la concret. Mai precis, idealizările își realizează funcția cognitivă prin suprimarea lor, în procesul reproducerii concretului în gîndire, pornind de la legile științei teoretice, pe de o parte, și o mare varietate de factori și condiții accidentale, care acționează în raport cu aceste legi drept factori perturbatori, pe de altă parte. Suprimarea idealizărilor ca moment esențial al aplicării teoriei la explicarea și predicția caracteristicilor de stare ale sistemelor fizice reale are loc într-o mare varietate de modalități. Acestea sînt determinate atît de natura și de nivelul de abstracție al conceptelor ideale introduse de teorie, cît și de gradul de complexitate al sistemelor fizice cărora li se aplică teoria. În mod obișnuit, *concretizarea* sau aplicarea legilor fizicii teoretice pentru predicția și explicarea stărilor fizice reale constă în eliminarea treptată a condițiilor ideale și înlocuirea lor cu condiții mai apropiate de cele reale. Legea lui Boyle, $p = const.$, acționează ca atare numai în cazul unor gaze construite mintal, ale căror molecule sînt lipsite de volum și nu interacționează între ele. Prin introducerea unor supoziții mai realiste s-a ajuns la legea lui Van der Waals, $(p + \frac{n}{v^2})(v - b) = const.$, care poate fi utilizată ca o primă aproximație în predicția și explicarea comportării gazelor reale. În natură survin uneori și situații în care condițiile reale se apropie destul de mult de condițiile ideale pentru care a fost formulată o lege teoretică, în așa fel încît această lege poate fi aplicată direct situațiilor fizice reale.

Dincolo de aceste deosebiri, imaginea generală asupra procesului cunoașterii realității concrete ce se desprinde din analiza structurii demersurilor științei teoretice, din distincția ce s-a impus odată cu dezvoltarea științei matematice a naturii între teorie și aplicarea teoriei, poate fi apreciată ca o reînnoire, ca o reluare la un alt nivel și în termenii unei viziuni autentic dialectice, a motivelor realiste și raționaliste fundamentale ale concepției clasice grecești asupra științei teoretice. Este ceea ce relevă în formulări cu accente și sublinieri particulare istorici și filosofi moderni ai științei atunci cînd se referă la semnificația filosofică fundamentală a constituirii și dezvoltării moderne a teoriei fizice. Al. Koyré vorbește de un demers „arhimedian" sau „platonician" pe care îl caracterizează astfel: „... explicația sau mai bine zis reconstituirea realului empiric pornind de la un real ideal *(réel idéal)*. Demers paradoxal, dificil și riscant; și exemplul lui Galilei și Descartes ne va da posibilitatea să determinăm contradicția lui esențială: necesitatea unei schimbări totale, a substituirii radicale a unei lumi matematice, platonice, realității empirice, fiindcă numai în această lume sînt valabile și se realizează legile ideale ale fizicii clasice, și imposibilitatea acestei substituiri totale care ar face să dispară realitatea empirică în loc de a o explica și care în loc de a salva fenomenele ar face să apară între realitatea empirică și realitatea ideală abisul mortal al faptului neexplicat" [12]. Ath. Joja apreciază știința galileeano-newtoniană ca o reactualizare și, în același timp, ca o reevaluare a temei antice a universalului: „Știința modernă se bazează pe același principiu de inteligibilitate a universului enunțat de Aristotel, după

[12] Al. Koyré, *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1966, p. 207.

maestrul său Platon. Într-adevăr, legile și structurile valorează prin caracterul lor de universalitate, pe care fenomenele singulare vin să se muleze, pentru a dobîndi inteligibilitate" [13]. În sfîrșit, un titan al fizicii secolului XX, A. Einstein, formula astfel învățămintele filosofice generale ce pot fi desprinse din dezvoltarea istorică a științei matematice a naturii : „Experiența noastră de pînă acum ne justifică certitudinea că în natură se realizează idealul simplicității matematice. Este convingerea mea că o construcție pur matematică ne dă posibilitatea să descoperim conceptele și legile care le conectează, care ne oferă cheia înțelegerii fenomenelor naturii. Experiența, bineînțeles, ne poate ghida în alegerea conceptelor matematice utile ; experiența, desigur, rămîne singurul criteriu al utilității construcțiilor matematice pentru fizică, dar principiul cu adevărat creator rezidă în matematică. Într-un sens, susțin deci că este adevărat că gîndirea pură este competentă să cuprindă realul, așa cum visau anticii" [14].

Conștiința naturii particulare, specifice a abstracțiilor științei teoretice a naturii, precum și înțelegerea cunoașterii științifice a realității ca proces de ridicare de la abstract la concret s-a cîștigat cu încetul, în timp, după multe ezitări și șovăieli favorizate de autoritatea unei concepții empiriste și inductiviste asupra științei teoretice, consacrată deja de marea autoritate a lui Newton. Într-o lucrare publicată în 1831, Herschel putea afirma încă că legile fundamentale ale naturii, cum este legea gravitației, au luat naștere pe calea unei inducții și abstractizări generalizatoare exercitată asupra unor observații particulare și a unor legi mai puțin generale [15]. Această concepție aplatizantă, care pune în umbră discontinuitățile procesului real al cunoașterii științifice, tensiunea determinărilor polare, a abstractului și concretului, fără să reușească să dea socoteală de capacitatea teoriilor fizicii matematice de a explica și prevedea fapte necunoscute, fapte care nu au putut fi considerate în procesul elaborării acestor teorii, mai trebuia să fie încă denunțată de Engels, spre sfîrșitul secolului, ca un punct de vedere cu mare circulație. Criticînd opinia răspîndită că cel de al doilea principiu al termodinamicii, ca și alte principii ale fizicii teoretice ar fi fost descoperite prin inducție, Engels caracteriza astfel demersul lui S. Carnot : „El a studiat mașina cu abur, a analizat-o, a descoperit că procesul ei fundamental nu apare în stare pură, ci este camuflat de tot felul de procese secundare, a eliminat aceste circumstanțe secundare, fără importanță pentru procesul principal și a construit o mașină cu abur ideală, care, ce-i drept, este tot atît de puțin realizabilă, ca de pildă o linie geometrică sau un plan geometric, dar care, în felul ei, ne face aceleași servicii ca

[13] Ath. Joja, *Din nou despre doctrina universalului la Aristotel*, în Ath. Joja, *Studii de logică* vol. IV, București, Edit. Academiei, 1976, p. 128.

[14] A. Einstein, *Asupra metodei fizicii teoretice*, în vol. *Epistemologie. Orientări contemporane*, București, Edit. politică, 1974, p. 370.

[15] „Nemuritorul Bacon a fost cel care a enunțat și dezvoltat acest mare și fecund principiu că filosofia naturală (fizica teoretică — *A.O.*) nu se compune decît dintr-o serie de generalizări inductive, care începînd cu particularitățile stabilite în modul cel mai amănunțit sînt apoi transformate în legi universale sau axiome care cuprind în enunțul lor orice grad de generalitate mai puțin întins, și dintr-o serie corespunzătoare de raționamente inverse, care coboară de la fapte generale la fapte particulare. Cu ajutorul acestor raționamente, împingem axiomele pînă la consecințele lor cele mai îndepărtate și deducem din ele toate propozițiile particulare, cele a căror considerare imediată ne-a dus la descoperirea axiomelor, ca și cele despre care nu am avut înainte nici un fel de cunoștințe" (J. F. W. Herschel, *Discours sur l'étude de la philosophie naturelle*, Paris, 1834, p. 101).

și abstracțiile matematice. Ea prezintă procesul de formă pură, independent, nedenaturat" [16].

Un moment de importanță crucială pentru înțelegerea naturii abstracțiilor unei științe teoretice și a modului cum funcționează ele în cunoașterea realității concrete l-a reprezentat constituirea economiei politice ca știință teoretică, în primul rînd prin opera epocală a economiștilor clasici și a lui K. Marx. Asupra acestui moment nu ne vom opri însă în însemnările de față, dat fiind numărul mare de lucrări pe această temă.

În perspectivă istorică, dezvoltarea gîndirii teoretice în știința exactă ne apare ca un proces de îndepărtare continuă a conceptelor și legilor fundamentale, ce oferă principiile explicației, de lumea fenomenelor și proceselor concrete, pe care le ordonează și le sechematizează cunoașterea empirică. Știința teoretică a secolului nostru reprezintă o nouă treaptă în acest proces. Creșterea rapidă a rolului modelelor abstracte, îndeosebi a modelelor matematice, în ramurile cele mai mature ale științelor naturii și ale științelor sociale, a adus pe primul plan al reflecției metodologice distincția dintre *teorie* și *interpretarea teoriei*, și problematica corelației dintre teorie și interpretare.

Distincția s-a conturat mai întîi și în forma cea mai netă în fizica teoretică. Deși fizica clasică era deja o fizică matematică în sensul deplin al cuvîntului, caracterul încă intuitiv al conceptelor și legilor ei de bază nu făcea posibilă detașarea clară a modelului matematic al teoriilor de interpretarea lor fizică. Această intuitivitate s-a pierdut însă în mare măsură în teoria electromagnetică a lui Maxwell și în mod definitiv în marile teorii fizice ale secolului XX, teoria relativității, teoria cuantică, teoria particulelor elementare. Distincția dintre structura matematică, deductivă a teoriei și interpretarea ei fizică devine acum o realitate ce se impune cercetătorului și se recomandă ca obiect de reflecție metateoretică. Mecanica cuantică, de exemplu, o teorie matematică care a permis derivarea unei varietăți de predicții confirmate de experiență, a fost acceptată și adoptată de fizicieni, ca instrument de lucru, într-o perioadă cînd nu primise încă o interpretare fizică cît de cît satisfăcătoare [17]. Ulterior această interpretare a fost mult timp obiect de controversă între fizicieni teoreticieni care mînuiau și aplicau cu succes mecanica cuantică. Aceste controverse nu aveau drept obiect mecanica cuantică ca teorie ci interpretarea fizică a teoriei.

Analiza relației dintre formalismul matematic al teoriilor abstracte ale științelor naturii și științelor sociale și fenomenele naturale și sociale concrete cărora li se aplică aceste teorii devine o temă centrală a preocupărilor metateoretice, a epistemologiilor interne pe care le încorporează cele mai avansate ramuri ale științei teoretice. Sînt posibile mai multe reprezentări ale raportului dintre formalismul matematic al teoriei și

[16] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. XX, București, Edit. politică, 1964, p. 526.

[17] În acest moment, în anii 1925—26, s-ar fi putut spune: „Mecanica cuantică sînt ecuațiile lui Born-Heisenberg-Jordan sau ecuațiile lui Schrödinger" cu mai mult temei decît s-a spus încă în secolul trecut despre teoria electromagnetică a cîmpului a lui Maxwell: „Teoria lui Maxwell sînt ecuațiile lui Maxwell".

obiectele cunoașterii empirice. Potrivit uneia dintre ele [18], formalismul matematic devine un model teoretic al unuia sau al mai multor domenii de obiecte și procese concrete, mai mult sau mai puțin bine delimitate, numai prin mijlocirea unui obiect model *(model object)*. Modelul obiect este o reprezentare foarte schematică a unor trăsături structurale ale obiectelor concrete, caracterizată printr-un nivel înalt de idealizare, care are de obicei o natură conceptuală și simbolică și nu una figurativă, iconică. Astfel, un organism susceptibil de învățare, poate fi reprezentat ca o cutie neagră înzestrată cu anumite intrări și ieșiri. Asemenea obiecte pot satisface relațiile formale ale unei teorii matematice. Formalismul matematic se aplică modelelor obiect, obiecte de un înalt grad de simplitate și puritate, și numai indirect, prin mijlocirea acestor idealizări, unui domeniu de obiecte concrete. Ridicarea de la abstract la concret se realizează acum pe scara modele teoretice—modele obiect—obiecte empirice. Teoria matematică a fluxului formalizează, de exemplu, un model structural, conceptual și simbolic al fluxului continuu care, la rîndul său, poate fi considerat drept o idealizare a unei mari varietăți de situații concrete, cum ar fi de exemplu circulația la orele de vîrf. Tot așa, teoria matematică a operatorilor liniari a putut fi utilizată, prin mijlocirea schematizărilor și simplificărilor radicale pe care le reprezintă modelul cutiei negre, ca model teoretic al procesului de învățare la organismele vii. Matematizarea diferitelor ramuri ale științelor naturii și ale științelor sociale dezvăluie asemănări și echivalențe structurale nebănuite între domenii care nu prezintă nici o legătură între ele la nivelul cunoașterii empirice. Astfel, o flacără, un organism viu și respectiv un sistem economic și social, dincolo de marile deosebiri dintre ele, au unele caracteristici structurale care permit tratarea lor ca ipostaze sau realizări particulare ale stărilor de echilibru proprii unui sistem deschis. Flacăra menține o structură constantă a compoziției chimice în diferitele ei părți, un flux care are la intrare materialele ce constituie combustibilul, iar la ieșire gazele ce rezultă din ardere. Un organism complex conservă de asemenea o anumită structură fizică și chimică în condițiile unui flux de materiale, cu elementele asimilate (hrană și apă) la intrare și produsele de excreție la ieșire. O mare varietate de procese economice și sociale pot realiza de asemenea anumite structuri de echilibru în condițiile unui flux continuu de substanțe și materiale specifice. Analogii structurale între domenii de obiecte calitativ diferite sînt relevate de alte modele abstracte, susceptibile de tratare matematică, cum sînt modelele informaționale și cibernetice. Structuri proprii apariției și dezvoltării unor instituții și sisteme sociale foarte diferite, proprii și organismelor vii, sînt puse în evidență de modelele informaționale ale proceselor evolutive [19]. Modelul abstract care face posibilă constituirea unei teorii matematice a unui domeniu de fenomene desprinde caracteristici structurale, funcționale sau evolutive, ale unor sisteme de mare complexitate. Baza obiectivă a abstracțiilor de acest tip este că structuri analoage funcțional și evolutiv se pot obține cu mulțimi de elemente calitativ specifice. Aceste elemente

[18] Vezi M. Bunge, *Models in Theoretical Science*, în *Actes du XIV-ème Congrès International de Philosophie*, vol. III, Vienne, Herder, 1969.

[19] Vezi K. E. Boulding, *Economics as a Science*, New York, McGraw-Hill, 1970, îndeosebi capitolele I și V.

pot fi considerate echivalente din punct de vedere funcțional. Se face abstracție de o mare varietate de caracteristici calitative, de substrat sau morfologice, ale elementelor și se consideră numai acele caracteristici structurale prin care ele sînt elemente ale unui sistem funcțional sau evolutiv [20].

Din considerațiile și faptele prezentate reiese, credem, clar că momentul central în procesul constituirii unei teorii matematice pentru un domeniu concret de obiecte este *elaborarea unui model structural abstract al acestor obiecte, a modelului obiect*. De aici decurg și dificultățile atît de mult discutate ale constituirii unor teorii matematice ale proceselor de mare complexitate, de exemplu ale proceselor economice și sociale. În unele cazuri, modelul teoretic este construit pe baza modelului obiect. În aceste cazuri trecerea de la o teorie abstractă nematematizată, care operează cu idealizări de nivel înalt, la o teorie matematică, este un proces continuu. S-a observat, bunăoară, că teoria economică a lui A. Smith și D. Ricardo este, în ceea ce privește structura ei, deja matematică prin consistența ei logică și natura structurală a relațiilor pe care le enunță, deși teoria nu este formulată într-un limbaj matematic [21], și același lucru poate fi spus, cu și mai mult temei, despre teoria economică a lui Marx. În domeniile cele mai avansate ale științelor naturii și ale științelor sociale, un model abstract se obține însă de multe ori pornindu-se de la teorii matematice preexistente. Alteori, același obiect model poate fi conexat cu diferite structuri matematice, generînd modele teoretice deosebite. Iată de ce, relația dintre formele matematice ale teoriei și domenii de obiecte concrete cărora li se aplică teoria, poate să nu fie de la început clară. Cu alte cuvinte, teoria matematică poate să funcționeze cu succes ca instrument de calcul și predicție a fenomenelor cunoscute prin observație și experiment, fără ca prestațiile ei indubitabile să fi primit deja o explicație în termenii unei interpretări empirice a modelului. În aceste cazuri, vocația raționalistă a științei teoretice ne apare ca incontestabilă, în timp ce semnificația realistă a abstracțiilor ei matematice poate rămîne o problemă deschisă. Dacă afirmarea dogmatică a acestei semnificații este insuficientă, contestarea ei principială este mai degrabă comodă decît bine întemeiată[22]. Elaborarea unor modele structurale de un înalt nivel de abstracție, care permit o interpretare empirică coerentă a unei teorii matematice ce se aplică cu succes unui domeniu de obiecte concrete, poate să ridice probleme extrem de dificile. Ezitările și eșecurile temporare nu indică lipsa de perspectivă a unei asemenea întreprinderi, care ne va ridica în orizontul unei noi sinteze, va marca un important pas înainte nu numai în manipularea operațională a concretului, dar și în dominarea lui rațională.

[20] Pentru dezvoltări vezi, de exemplu, V. Săhleanu, *Abstract și concret în abordarea sistemică a organizării sociale*, în „Revista de filosofie" nr. 1, 1972.

[21] Vezi K. E. Boulding, *op. cit.*, p. 114.

[22] Ca reacții față de dificultățile interpretării realiste a teoriilor abstracte, viziunea instrumentalistă asupra științei teoretice ni se înfățișează ca expresie a unei opțiuni filosofice fundamentale, în timp ce concepția structuralistă a teoriei științifice (J. Sneed, W. Stegmüller) ne apare mai curînd ca o încercare de a ocoli problematica semnificației ontologice a teoriilor abstracte.

ASPIRAȚIA PHÍLO-SÓPHOS-ULUI

VIOREL GULICIUC

Lui Orfeu, al lui Oiagros, i se spune, înainte de a intra în Hades, că, dacă voiește să o recapete pe Eurydice și să se desprindă de „cercul trudnic" al destinului (al destinului său de *muritor*), nu trebuie să bea din înșelătoarea apă a Lethei, ci să-și astîmpere setea numai cu apa Mnemosynei.

Peste mii de ani, un Orfeu argentinian, căutînd o altă Eurydice (în labirintul de cuvinte intitulat „Nemuritorul"), va spune : „A fi nemuritor, e un lucru zadarnic ; în afara omului, toate animalele sînt nemuritoare, pentru că ignoră moartea ; un lucru de neînțeles, divin și îngrozitor, e să te știi nemuritor"[1].

Dacă Sfinxul i-ar fi pus lui Oedip întrebarea despre condiția umană a celui ce caută ne-murire, ar fi știut acesta să-l facă să tacă ?

Istoria filosofiei a înregistrat nenumărate tentative de re-punere a problemei obiectului filosofiei, ori a celei a scopului ultim al meditațiilor filosofice. Pornind de la constatarea că problema obiectului filosofiei se suprapune, în mare măsură, problemei obiectului cugetării filosofului, printr-o neatentă și nefericită analogie s-a considerat mereu că situația se repetă *tale quale* și în cazul problemelor scopului ultim al meditațiilor filosofice, respectiv a scopului ultim al filosofului.

Paradoxul raportului dintre filosofie și filosof — , totdeauna cea mai generală concepție asupra lumii, cel mai general dialog dintre Ființă și existent, este rezultatul efortului exemplar al unui existent uman particular, — a trecut *aproape* neobservat[2]. De aceea, inevitabil, de puține ori în istoria filosofiei, glasul și aspirațiile filosofului au ajuns să se cuprindă armonios în glasul și aspirațiile filosofiei, într-o adevărată „filosofie a individualului"[3].

Încît, căutînd elucidarea problemei statutului filosofului, în contextul problemei esenței umane, dar fără cuvenita distincție dintre dimensiunea categorială și cea acategorică, dintre orizontul practic și cel ne-practic al raționalității umane, destule filosofii au căzut în neputința blocării totale.

S-a discutat mult despre ceea ce a putut însemna, la vechii greci, conceptul de *alétheia*[4]. În linii mari, s-a putut ajunge la constatarea că termenul poate fi citit și interpretat, deopotrivă, ca *a-letheia*[5] (dez-vă-

[1] Jorge Luis Borges, *Moartea și busola*, București, Edit. Univers, 1972, p. 220.

[2] Poate doar Sören Kierkegaard, cu pseudonimia sau polinimia sa (vezi Sören Kierkegaard, *L'Existence*, textes traduits par P.-H. Tisseau et choisis par Jean Brun, P.U.F., Paris, 1962, pp. 7—9) și cu revolta sa în fața hegemoniei generalului din filosofia lui Hegel, a intuit ceva din tragismul situației filosofului căruia i se cere să practice generalul cel mai necuprins, el, un existent particular limitat. O astfel de intuiție pare să-l fi frecventat și pe Constantin Noica, cu subtilele sale distincții de sens între modelele ontologice trinitare posibile: G—D—I sau I-D-G (vezi : *Devenirea întru Ființă*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, pp. 167—171).

[3] Gheorghe Vlăduțescu, *Modernitatea ontologiei aristotelice. Aristotelismul ca filosofie a individualului*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1983, p. 160.

[4] Anton Dumitriu, *Alétheia. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică*, București, Edit. Eminescu, 1984, pp. 13—26 și 220—246.

[5] Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, *(Aletheia)*, pp. 227—230; 238—240.

luire, ne-uitare, ne-ascundere, adevăr care se „vede", se „contemplă") și *ale-theia*[6] (alergare „divină", alergare către o stare umană „divină"). Cele două grupe de sensuri au fost puse în evidență cu ajutorul a două metode radical diferite : primul, prin interpretarea filosofică a unei etimologii[7], celălalt, prin etimologizarea unei interpretări filosofice[8].

Astăzi, spunem că scopul dintotdeauna al filosofiei (și al filosofului) este *a-letheia*, adevărul[9], spunem că filosofia este o *ale-theia*, o alergare „divină", iar filosoful un protagonist al unui Marathon „divin".

Se ivește, însă, o nedumerire : de ce anume grecii, atît de pedanți atunci cînd era vorba de corecta folosire a numelor, nu au folosit, în locul termenilor „sóphos" și philó*sophos*, termenul *alethées* (philo*alethées*)[10], mai apropiați de ideea de aletheia?

Destinul omului este infinitul (infinitudinea), pentru că ceea ce prin chiar natura sa este finit (cantonat în finitudine) are mereu destinul *(moira)* de a se desface de *sine* în căutarea *altului* său, a *alt altului* său. Între interioritatea finitului și exterioritatea infinitului se stabilește, astfel, cel mai intim raport de omologie : „Cercetînd hotarele sufletului, n-ai putea să le găsești, oricare ar fi cărarea pe care ai merge; atît de adînc *logos* are"[11] (Heraclit, frg. 45); „e tot una a gîndi și gîndul că (ceva) este; doar, fără ființa în care e exprimat, nu vei găsi niciodată gîndul"[12] (Parmenides, frg. 8). Dacă destinul omului, ca ființă înzestrată cu rațiune, este infinitul, iar perfecțiunea cea mai accesibilă dintre speciile sale, filosoful este singurul om ce încearcă să conștientizeze mereu acest lucru și să vină în întîmpinarea sa. Obstinația cu care revine ideea realizării ultimei perfecțiuni umane, *în* și *prin* filosofie, poate constitui o mărturie favorabilă celor spuse mai sus.

Fiecare om încearcă atingerea unei perfecțiuni umane, a unei trepte a ei, chiar dacă acest țel nu este întotdeauna conștientizat. Modalitățile concrete de satisfacere a acestei năzuințe (secrete) sînt mereu altele. Cei mai mulți oscilează între un fapt (condiția de simple ființe cugetătoare, reflexive, întrebătoare) și un ideal (condiția de ființe cosmifiante, pentru care a fi, a ști și a stăpîni sînt unul și același lucru). Și nu de puține ori, umila calitate de simpli muși pe corabia fenomenalității îi descurajează și-i fac să renunțe, mulțumindu-se cu ființarea pe treapta cea mai de jos a umanității : aceea a simplei conștiențe (autosuficiența gîndului că te știi om și că te manifești, mai mult sau mai puțin, ca atare).

Efortul filosofic vizează instalarea în dimensiunea politropică a întregului; el trebuie, într-un fel sau altul, direct sau indirect, să *practice* căile de atingere a perfecțiunii, din treaptă-n treaptă, pînă la atingerea *ultimei* perfecțiuni *umane*. Tensiunea cercetătoare a reflecției filo-

[6] Platon, *Kratylos*, 421 b; (vezi și 7, 242—3).

[7] Așa cum face Heidegger, de exemplu, în eseul său *Alétheia*.

[8] Așa cum face Platon, în repetat rînduri, în *Kratylos*.

[9] Mikel Dufrenne, *Pentru om*, București, Edit. politică, 1971, p. 127.

[10] M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*. Ed. Hachette , Paris, 1895. După marele filolog, *alétheos* sau *aléthos* însemna „veritabil", „sincer", deci „adevărat"; legat de *alétheś*, „veritabil", „real", în opoziție cu „aparent", „van" (în *Phaidros* Platon folosește expresia *oí os aléthos philósophoi*, în sensul de „adevărații filosofi" — 64 b).

[11] *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, Partea a 2-a, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1979, p. 356.

[12] *Ibidem*, p. 236.

sofice urmărește cucerirea unui statut ontologic caracterizat de *lipsa* oricăror tensiuni cu existența, de integrare în marele tot al *kósmos*-ului.

Degajarea stării ontologice proprii *sophos*-ului (și, uneori și *philosophos*-ului) se realizează, pînă la un punct, nu numai prin interpretarea corectă a sensului cuvintelor (așa cum susțin Platon — în *Kratylos*, și Aristotel — în *Despre respingerile sofistice*), ci și prin practicarea virtuții (a Binelui, Adevărului și Frumosului), prin făptuirea celor ce sînt de făptuit, prin *praxis*. Este atinsă, astfel, suprema claritate a cunoașterii *categoriale*, noționale (fundamental discontinuă)[13] și o adîncă integrare a activismului uman în cel al lumii[14]. Orice rămînere la acest nivel, implică, însă, revenirea perpetuă la *categoriile maxime* și la *praxis*, deci implică spațiotemporalitatea.

Sóphos-ul (*philosophos*-ul) dorește să ajungă la acel *necuvînt*, care face să fie toate cuvintele, la acea *nefăptuire*, fără de care nu ar putea exista nici o făptuire, la acea stare umană apriorică, ce face posibilă multitudinea stărilor umane obișnuite, la acel aristotelic *proton kinoun kinouna kinetoun*[15]. De aceea, după ce va accede în lumea categoriilor maxime și a praxis-ului, el va efectua un *salt* în *acategorial* (fundamental continuu), în necuvîntul din orice cuvînt și în nefăptuirea din făptuire, în starea ne-amestecată cu lumea, în care vălul spațiotemporalității nu-i mai ascunde miezul cel mai adînc al celor ce sînt : Ființa.

Efectuarea acestei treceri marchează profund personalitatea și individualitatea celui ce a atins această „ultimă" stare, lărgind-o pînă la limitele speciei, făcîndu-l, astfel, mai rațional, mai uman. Un asemenea OM (pentru care a fi, a ști și a stăpîni sînt *una*) este imaginea vie a exemplarității umane în acțiune, un element indispensabil al Cetății — de unde și insistența neobișnuită a legendelor despre cei șapte înțelepți ai Greciei antice.

Un *aletheos* (un *philoaletheos*) ar fi căutat simpla situație în adevăr; adică, ceea ce caută, cu metode specifice, și omul de știință. Un *sophos* (un *philosophos*) urmărește, însă, realizarea *ultimei* perfecțiuni *umane* — pentru care a fi, a ști și a stăpîni sînt *una*, pentru care Binele, Adevărul și Frumosul sînt *una*. De aceea, grecii nu puteau numi *alethéos* pe cel ce căuta sophía; de aceea niciodată termenul *aletheos* n-a înlocuit, în antica Helladă, termenii *sophós* și *philósophos*.

Acest grandios ideal uman, a cărui realizare o urmărea, atît de insistent, *philo-sophos*-ul, a putut fi preluat și continuat, în mod consecvent, dar la un alt nivel, numai de filosofia marxistă, în spațiul european al filosofiei. (Filosofiile care au urmat sfîrșitului antichității grecești au înțeles tot mai mult că filosofia este o *theoria dicitur*, uitînd că ea este și o *theoria inesse*).

[13] Cunoașterea noțională, categorială, încearcă aproximarea realului în maniera unui năvod (în mod discontinuu, ca într-un mozaic). Dar realul este și continuu; de aceea, el trebuie abordat fără hiatusuri, ca *unul*.

[14] Activismul uman (praxisul) este o replică a activismului lumii, a permanentei automișcări, a devenirii sale.

[15] „Aristotel afirmă că în orice ordine trebuie să te oprești undeva; în ordinea demonstrației, la principiile cunoscute fără demonstrație; în ordinea mișcării, la primul motor, care mișcă totul, el însuși fiind nemișcat: în ordinea cunoașterii categoriale, la cunoașterea acategorială" (*Apud* Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis. Încercare asupra unei dimensiuni necunoscute a filosofiei grecești*, București, Edit. enciclopedică română, 1974, pp. 20—1).

Fiind, în egală măsură, o filosofie a lui *dicitur* și o filosofie *inesse*, proiectul ontologic marxist ambiționează, în ultimă instanță, ridicarea, din treaptă în treaptă, pînă la perfecțiunea ultimă a omului deplin, model politropic exemplar al vieții *în* și *întru* umanitate.

Filosoful marxist aspiră să fie un *sophos* modern al Cetății sale.

COTIDIANITATEA ȘI UNIVERSALIILE

EMILIA GULICIUC

Sublinierea nevoii acute de filosofie și de exercițiu filosofic devine, inevitabil, o pledoarie pentru valorile umane perene. Fără a fi pentru sistemul spiritualității unei epoci ceea ce este Soarele pentru sistemul solar, filosofia, ca una dintre multiplele stări de spirit ale unui eon istoric, poate îmbrăca și veșmîntul unei înțelepciuni populare ce s-a așezat în matca gîndirii esențiale, autentice, întrucît, într-un fel sau altul, așa cum afirmă Antonio Gramsci, „toți oamenii sînt filosofi, ce-i drept fiecare în felul său și inconștient" [1]. Ajungem astfel, la o realitate pe care L. Flamm o sintetiza prin necesitatea filosofiei de a fi cotidiană, „căci filosofia este gîndirea omului, chiar la nivelul cotidianului, în măsura în care atinge un anumit nivel de universalitate, referindu-se la sensuri mai generale ale muncii și vieții" [2].

Procesul de proliferare asimptotică a ontologiilor regionale, pe fondul unui efort sintetic de re-unire, trecînd prin sfera istoricității, duce la o schiță a unei *ontologii a cotidianului*, la o încercare de abordare dialectică-ontologică a istoriei, a obiectelor, a individului, a umanului sau a limbajelor. Diversitatea formelor ființării înseamnă, implicit, o "scoatere a universalității din forma *universalității* și o angajare a ei în pluralizare" [3], ceea ce explică și îndreptățește, într-o oarecare măsură, asemenea ontologii regionale.

Cotidianitatea filosofiei trebuie privită sub două aspecte: pe de o parte, ca filosofie a fiecărui individ, ca *forma mentis* a sa; pe de altă parte, ca reflecție asupra cotidianului, reflecție ce ar lua naștere printr-un efort de universalizare, de interpretare — printr-o hermeneutică. În primul caz, cotidianitatea filosofiei este un act de gîndire *al* celor mulți; în al doilea caz, este o reflecție despre acest act. Și cum fiecare produs al creației umane izvorăște din trăire, experiență (practică sau teoretică), aspectul cotidian al filosoficului a început să cîștige teren, înlăturînd miopia determinată de perspectiva de suprafață a gîndirii, detronînd filosofia din regimul său de transcendență (dar și de transcendentalitate) și punînd-o în situația de *a fi în* (o filosofie *inesse*) cîmpul acțiunilor

[1] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 21.

[2] L. Flamm, *La philosophie au tournant du notre temps*, P.U.F., 1970, apud, Al. Tănase, *Lucian Blaga — filosoful poet, poetul filosof*, București, Edit. Cartea Românească, 1977, p. 90.

[3] Al. Boboc, *Confruntări de idei în filosofia contemporană*, București, Edit. politică, 1983, p. 254.

practice (fără a uita o anumită detaşare de facticitate, necesară pentru sesizarea universalului). Demarcaţia dintre cele două aspecte ce vizează cotidianitatea filosoficului este incertă, deoarece plecînd de la filosofia cotidiană lucrurile banale, simple, de zi cu zi, permit înţelegerea intuitivă a lui *a fi în*, dar şi înţelegerea abstractă a lui *despre*. În întîmpinarea acestor idei vine şi o afirmaţie a lui Karl Rosenkranz, care, în cunoscuta sa *Estetică a urîtului*, arată că: „Ceea ce evităm uneori ca banal este, în realitate, extrem de important, pentru că exprimă necesitatea căreia toţi îi sîntem subordonaţi"[4]. Prin această necesitate irumpe ontologicul în cotidian.

Lexicul filosofic este o mărturie a tentativelor de a explora întreaga realitate, torturînd limba. De aceea, el nu este scutit de frecvente încrucişări, opuneri sau paralelisme de sensuri, fapt care face ca efortul de pătrundere în specificul creaţiei unui filosof sau al unui domeniu filosofic (de reflecţie filosofică) să fie, practic, dublat de un permanent efort de traducere[5]. Filosofia care este *a* şi *asupra* cotidianului nu face rabat de la acest fapt, aducîndu-şi şi ea modesta contribuţie la sporirea neînţelesurilor Filosofiei. Deosebit de pregnant este acest lucru în cazul distincţiei dintre general-universal, particular-individual, lucru-obiect-fapt.

Generalul îşi datorează existenţa efortului inductiv al participării dar este cazul unei participări care are mai puţin acces la Fiinţă (în sine), ţinînd mai mult de fiinţa parţială, accesibilă intelectului şi preocupărilor obişnuite ale oamenilor. Universalul este mai apropiat principiilor, fundamentului. Deşi nu participă la existenţă, el generează existenţa, iar la nivel filosofic explică individualul, într-un proces care este reversibil. Ca treaptă a generalului, particularul reprezintă matricea cantităţii, calităţii şi locului (cum afirmă încă Aristotel[6]), a căror sinteză o constituie individualul. Individualul este, într-un anume sens, un general al particularului, un *subiect*, un întreg, un compus.

Deosebirea dintre lucru şi obiect se leagă de diferenţa dintre existenţă şi cunoaştere. Tipurile de ontologie se determină, de aceea, mai curînd după domeniul obiectelor decît cel al lucrurilor (deşi fără lucruri, obiectele, ca reprezentări conceptuale, „ar rămîne singure, fără orizont, fără deschidere, iar fiinţa ar fi privată de una dintre modalităţile fundamentale de a fi"[7]). Între lucru şi fapt există o relaţie asemănătoare celei dintre real şi efectiv, faptul constituind o premisă pentru cugetarea filoso ică, în măsura în care nu împiedică sesizarea universalului.

Filosofiei la nivel cotidian îi sînt caracteristice cuplurile categoriale general-particular, lucru-fapt, în timp ce filosofiei despre cotidian îi este caracteristică operarea cu categoriile de „universal", „individual", „obiect". Ontologia cotidianului vizează existenţa lucrurilor, iar aceasta duce la o ontologie a umanului (prin instituirea fundamentală prin muncă şi prin realizarea omului ca fiinţă socială), iar de aici la ontologia istoricităţii. Separaţia urmează o necesitate metodologică. Ea nu este o separaţie abisală, ci o accentuare, ce subliniază, chiar în timp ce desparte, unitatea fundamentală a celor doi termeni.

[4] Karl Rosenkranz, *O estetică a urîtului*, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1984, p. 194.

[5] După George Steiner, *(După Babel*, Bucureşti, Edit. Univers, 1983), datorită faptului că limba este într-o transformare perpetuă şi pentru că în spatele discursurilor noastre despre (ceva) se desfăşoară teritorii complexe, actul traducerii este un însoţitor permanent al limbii.

[6] Gh. Vlăduţescu, *Modernitatea filosofiei aristotelice. Aristotelismul ca filosofie a individualului*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1983, p. 164.

[7] Al. Boboc, *op. cit.*, p. 254—255.

Filosofia despre cotidian este o elaborare teoretică al cărei punct de plecare este viața de zi cu zi. Ea se instituie ca o hermeneutică a cotidianității, deoarece, foarte adesea, nu intră în contact cu realitatea în sine, ci cu o gîndire sau re-gîndire a ei. Filosofia cotidiană și cea despre cotidian sînt con-substanțiale, au aceeași „zestre" ereditară filosofică, ambiționînd explicarea integralității ființei umane vii, în acțiune. Pentru a nu cădea în desuetitudine, filosofia despre cotidian trebuie să caute universalul *în* și *din* cotidian, ori în gîndirea generată de acesta și, la fel ca Ulysse, să se întoarcă la ordinea firească a lucrurilor, resorbindu-se din necunoscut într-un anonimat care o învață ce este stabilitatea. Avantajul său este dat de viziunea de ansamblu asupra cotidianului, de detașarea de faptul curent, de sesizarea esenței.

Problematica de bază a celor două tipuri de activitate filosofică este cea a umanului, atît sub aspectul universalității, cît și sub cel al individualității. Ea vizează armonizarea existentului uman particular — *acela* — cu omul ca ființă generică — *toți aceia*, armonizarea ființei umane cu lumea lucrurilor și a obiectelor care-i populează viața. Astfel, experiența, de exemplu, înțeleasă ca o repetată aducere-aminte, depășind practicismul îngust și nud, poate primi investitură filosofică în încercarea de a accede, inductiv, la principii, la fundamente.

Faptele de muncă din cotidian fac posibilă trecerea lor în fapte de limbă, ceea ce duce la o ontologie a limbajului cotidian. Hermeneutica limbajului cotidian trimite la existentul uman, la experiența genului uman, la istorie. Umanul însuși iese, survine în ontologic, prin intermediul limbajului, deoarece prin el se valorizează rezultatele mărunte sau notabile ale activității practice.

Filosofia faptului trăit, filosofia trăită, practicată și filosofia despre faptul trăit se constituie, astfel, în două orizonturi explicative și de cunoaștere cu deosebite semnificații pentru existența umană a omului, în două dimensiuni de certă noutate pentru cîmpul problematicii filosofice, pentru aducerea filosofiei pe pămînt, pentru realizarea acelui imperativ al autenticității în filosofie, atît de genial teoretizat de Marx în teza a 11-a despre filosofia lui Feuerbach.

Pentru că, în definitiv, umanitatea poate fără ontologie, dar o adevărată ontologie nu se poate lipsi de explorarea, explicarea și practicarea umanității în toate sensurile ei, fie ele festive sau de zi cu zi...

RECONSTRUCȚIE ȘI VALIDARE ÎN BIOLOGIA EVOLUȚIONISTĂ

CORNEL DAMIAN

Procesele de speciație și cele filogenetice sînt procese ce acoperă perioade de timp de ordinul zecilor de mii sau sutelor de mii de ani și, respectiv, de ordinul milioanelor sau zecilor de milioane de ani. Evident, astfel de „evenimente" nu pot fi nici observate direct, nici reproduse experimental; ele pot fi numai „inferate și reconstruite"[1]. Teoria evoluției biologice este o teorie constrînsă la reconstrucția prealabilă a obiectului a cărui explicație este și care, ca explicație a unui obiect reconstruit, nu poate fi ea însăși decît reconstrucție. Un atare statut epistemologic (definitoriu, de altfel, nu numai pentru teoria evoluției biologice, ci și pentru cea a evoluției prebiologice sau cea a evoluției chimice) antrenează dificultăți metodologice majore atît la nivelul formulării teoriei, cît și la nivelul justificării (validării) ei.

Reconstrucția evoluției biologice, ca analiză descriptivă și explicație teoretică, se bazează pe un imens volum de fapte și concepte extrase din diverse domenii ale biologiei: genetică (în general), genetica populațiior, paleontologie, ecologie, paleoecologie, sistematică, embriologie și anatomie comparată, etologie, biogeografie, geologie istorică ș. a. Aceasta este, mai cu seamă, trăsătura distinctivă invocată atunci cînd se încearcă circumscrierea statutului epistemologic al teoriei evoluției în raport cu cel al teoriilor fizico-chimice (J. Monod[2], E. Mayr[3], F. J. Ayala[4], G. L. Stebbins[5] ș. a.).

Încă mai importantă este, din punctul de vedere considerat aici — cel al posibilităților de validare a teoriei — înțelegerea corectă a *naturii* informației furnizate de disciplinele amintite. Unele dintre ele — paleontologia, paleoecologia, embriologia și anatomia comparată — furnizează o informație istorică prin conținut, iar altele — genetica, genetica populațiilor, ecologia — o informație non-istorică.

Reconstrucția descriptivă a evoluției biologice — stabilirea proceselor evolutive globale, construcția de relații filogenetice, enunțarea de „legi" filogenetice — are drept sursă informația istorică furnizată de paleontologie, embriologie și anatomie eomparată, etc. Valoarea acestei reconstrucții este dată nu numai de faptul de a arăta *cum* s-a derulat

[1] J. Monod, Prefață la E. Mayr, *Populations, espèces et évolution*, Hermann, Paris, 1974, p. XVII.

[2] *Ibidem*, p. XV.

[3] E. Mayr, *op. cit.*, p. 3.

[4] F. J. Ayala, *The Mechanisms of Evolution*, în Scientific American, vol. 239, nr. 3, 1978, p. 68.

[5] G. L. Stebbins, *Adaptive Shifts and Evolutionary Novelty*, în *Studies in the Philosophy of Biology*, The MacMillan Press Limited, London, 1979, p. 286.

istoria lumii vii, ci și — remarcă G. G. Simpson — de faptul de a învedera acțiunea unor „forțe cauzale", care reclamă o explicație teoretică[6].

Descoperirea unor atare forțe cauzale (= a mecanismelor evoluției)* nu este, totuși, posibilă în limitele reconstrucției descriptive a evoluției; „În mișcarea largă a istoriei, sîntem aproape în întregime lipsiți de posibilitatea de a observa direct forțele imanente aflate în joc. Noi vedem rezultate, nu cauze. Este posibil, într-o anumită măsură, într-o măsură considerabilă chiar, să inferăm cauze din rezultatele lor. Cu toate acestea, inferențele pot rămîne adesea echivoce, atîta vreme cît nu sînt controlate de studiul mai direct al proceselor imanente implicate"[7].

Elucidarea mecanismelor evoluției este de domeniul geneticii populațiilor, deci de domeniul unei discipline non-istorice. Într-adevăr, genetica populațiilor este o știință experimentală, avînd ca obiect schimbările ce se produc în fondurile de gene ale populațiilor, în generații succesive. Principiile ei de bază sînt corelări ale unor parametri ca: presiunea mutației, presiunea selecției, driftul genetic, etc. Aceste principii sînt non-istorice; ca studiu al schimbărilor evolutive la scară redusă (microevolutive), genetica populațiilor furnizează o informație, prin natura ei, nonistorică. (Validarea principiilor geneticii populațiilor, la fel ca validarea legilor fizico-chimice, se bazează pe confruntarea directă cu datele de observație și experimentale).

În teoria sintetică, mecanismele microevoluției (evoluției infraspecifice sau subspecifice) și cele ale macroevoluției* (evoluției transspecifice sau filogenetice) sînt aceleași: „Cei care aderă la teoria sintetică susțin că orice evoluție se datorează acumulării de mici transformări genetice ghidate de selecția naturală și că evoluția transspecifică nu reprezintă decît o extrapolare și o amplificare a fenomenelor care se produc în interiorul populațiilor și speciilor"[8].

Nu pot exista, se înțelege, nici un fel de rațiuni *apriori* pentru afirmația că mecanismele evoluției infraspecifice sînt și mecanisme ale evoluției transspecifice. Problema metodologică implicată este, deci, aceea a justificării extinderii la scară macroevolutivă, a unor mecanisme rezultate din studiul proceselor microevolutive, sau, ceea ce este același lucru, a justificării extinderii la timpul paleontologic sau macroevolutiv a unor principii validate pentru timpul ecologic și microevolutiv.

Această problemă se regăsește perfect conștientizată la creatorii teoriei. În concepția lui G. G. Simpson, extrapolarea în discuție nu poate fi operată automat și fără restricții; numai confruntarea cu evidența istorică este în măsură să decidă dacă principiile care controlează transformările din interiorul populațiilor și speciilor sînt și principii ale *istoriei reale* (de mai bine de trei miliarde și jumătate de ani) a lumii vii.

Validitatea principiilor teoriei sintetice este, astfel, condiționată de posibilitatea interpretării evidenței istorice (a documentației fosile, în primul rînd) ca evidență favorabilă. Simpson a încercat să demonstreze

[6] G. G. Simpson, *The History of Life*, în *Evolution after Darwin*, vol. I, The University of Chicago Press, 1960, p. 167.

* În teoria sintetică clasică mecanismele evoluției sînt (i) mecanisme ale producerii și menținerii variabilității genetice în populații și (ii) mecanisme ale ordonării și direcționării variabilității genetice de către selecția naturală.

[7] *Ibidem*, p. 120.

* Termenul macroevoluție (evoluție filogenetică) se aplică, de regulă, evoluției grupelor mari (taxonii superiori) — filumuri, clase, ordine.

[8] W. Mayr, *Op. cit.*, p. 387.

că exact acesta este cazul, atunci cînd, în 1944, în *Tempo și mod în evoluție* și, mai tîrziu, în 1953, în *Principalele caracteristici ale evoluției* a arătat că datele paleontologiei pot fi interpretate în lumina principiilor geneticii populațiilor. Această interpretare (ce avea să intre în istoria biologiei evoluționiste ca *sinteză* a paleontologiei, geneticii și principiului darwinist al selecției naturale) echivala, deci, totodată, cu o validare a *tezei gradualismului filogenetic* — teza centrală a teoriei sintetice clasice.

★

Modelul filogenetic extrapolaționist elaborat de Simpson (= modelul filogenetic clasic) a fost acceptat de un mare număr de biologi, impunîndu-se, alături de teoria speciației dezvoltată de E. Mayr, ca explicație dominantă în biologia evoluționistă. O anumită insatisfacție față de extrapolaționismul clasic avea să-și facă, totuși, treptat, loc, în ciuda recunoașterii largi de care se bucura în comunitatea oamenilor de știință.

În opinia lui J. Monod, de pildă, evidența istorică nu poate fi acceptată ca instanță de legitimitate decisivă. Validarea teoriei sintetice prin confruntarea cu evidența istorică — susține el — constă, în fond, în confruntarea unei reconstrucții teoretice, ipotetică prin natură, cu reconstrucția descriptivă, ea însăși ipotetică, „nu numai a cutării sau cutării filiații ci și a ecologiei speciilor în cauză și a presiunilor selecției pe care ele (mereu prin ipoteză) trebuie să le fi suferit"[9]. Tocmai această *circulariate*, generată de absența confruntării cu observația directă, îl determină pe Monod să afirme că testarea teoriei evoluției prin apelul la evidența istorică nu este posibilă.

P. Medawar decelează „slăbiciunea metodologică" a teoriei moderne a evoluției în vastitatea și diversitatea suportului ei factual și conceptual: „dezinvoltura experimentală" a teoriei este atît de mare încît „este greu de imaginat ceva" (vreun proces evolutiv) care să se poată sustrage puterii ei explicative. (Teoria este „nefalsificabilă" în virtutea puterii ei explicative prea mari!). Pot fi, desigur concepute experimente capabile să testeze un punct de susținere al teoriei sau altul, dar nu „teoria ca întreg"[10]. (Descrierea unui experiment susceptibil să confirme sau să infirme *teoria ca întreg* — ar zice Hempel — este imposibilă, chiar în principiu, căci oricare ar fi „constatările experimentale" enunțate, acele constatări ar constitui, invariabil, „evidență favorabilă").

Rezervele de ordin metodologic față de teoria modernă a evoluției, existente cel puțin la anumiți biologi, au condus la unele încercări de argumentare a testabilității principiilor ei de bază — în primul rînd a principiului selecției naturale — prin recursul la experiment și observație directă.

F. J. Ayala consideră că extensia și varietatea bazei factuale și conceptuale a teorei evoluției nu constituie un impediment în calea testării ei. „Elementele componente" ale teoriei sînt într-adevăr extrem de numeroase și diverse, dar aceste elemente „sînt supuse la teste experimentale, și ele au trecut în general astfel de teste"[11]. Dificultățile legate de testarea teoriei sintetice — apreciază Ayala — sînt, în fapt, dificultăți legate de testarea principiului selecției naturale. Afirmația că *teoria* poate

[9] J. Monod, *op. cit.*, p. XVII.

[10] P. Medawar, în *Studies in the Philosophy of Biology*, The MacMillan Press Limited, 1974, pp. 363—364.

[11] F. J. Ayala, în *Studies in the Philosophy of Biology* ..., p. 364.

să explice orice fenomen evolutiv, trebuie să fie înțeleasă în sensul că *principiul selecției naturale* poate să explice orice fenomen evolutiv. Oricare dintre formele de adaptare a organismelor, inclusiv formele *alternative* de adaptare la aceleași condiții de mediu, pot fi foarte bine explicate prin acțiunea selecției. (Pot fi explicate astfel, de pildă, anumite forme alternative de adaptare a plantelor la condiții de deșert). Tocmai acesta este motivul pentru care descrierea de experimente destinate să falsifice principiul este atît de dificilă. (Evidența este invariabil favorabilă). Există totuși cazuri în care descrierea de experimente concludente este posibilă. Nu se poate dovedi, desigur, că un proces macroevolutiv *considerat ca întreg* este guvernat de selecția naturală, dar se poate dovedi că aceasta operează la nivelul „pașilor elementari ai procesului"[12].

Așa cum remarcă J. Monod „Nimeni nu se îndoiește că selecția operează. Acest lucru a fost pus în evidență experimental, observațional și altfel"[13]. Dar explicația prin selecție naturală a pașilor elementari ai unui proces macroevolutiv nu este automat, și explicație a procesului macroevolutiv luat ca întreg. Legitimitatea extinderii selecției naturale la nivel macroevolutiv rămîne o problemă deschisă.

G. L. Stebbins susține că schimbările macroevolutive pot fi *imitate experimental* „cel puțin la anumite grupe de organisme"[14]. Presupunînd că există grupe de organisme în care pot fi întîlnite, ocazional, exemplare care se deosebesc de cele normale printr-un singur caracter și că aceste exemplare nu reprezintă o formă accidentală, ci una neadaptativă, atunci, în ipoteza că există „gene ascunse" capabile să convertească forma adaptativă în forma neadaptativă, detectarea efectivă a acestor gene ar echivala cu o confirmare (iar în caz contrar, cu o infirmare) a gradualismului filogenetic; știut fiind că există grupe de organisme (familii de plante, de ex.) care diferă printr-un singur caracter. (Stebbins arată că astfel de „gene ascunse" au fost detectate la o familie de plante).

Ceea ce se poate obiecta la acest experiment este că problema testării gradualismului filogenetic nu e reductibilă, pur și simplu, la imitarea experimentală a unei diferențe morfologice; ea presupune și imitarea experimentală a schimbărilor graduale care au generat această diferență morfologică. Or, este dificil de văzut cum ar putea fi puse în evidență astfel de schimbări, fără apelul la documentația paleontologică.

După J. Monod, posibilitatea falsificării gradualismului filogenetic ar fi dată de posibilitatea descrierii apariției bruște a unor structuri complet noi. Celula eucariotă, de pildă, are în interiorul ei „organéle care pot fi considerate, după toate criteriile, procariote"[15]. Aceasta înseamnă că „eucariotele pot proveni din simbioza inițială a unui organism procariot și a unui alt tip de celulă"[16].

Obiecția lui Stebbins la posibilitatea falsificării în principiu a gradualismului filogenetic sugerată de Monod este că ipoteza simbiozei nu e necesară, și chiar dacă ar fi, existența unor „pași adiționali" susceptibili să explice ajustarea este cît se poate de plauzibilă[17].

[12] *Ibidem*, pp. 365—366.
[13] J. Monod, în *Studies in The Philosophy of Biology*..., p. 366.
[14] G. L. Stebbins, în *Studies in the Philosophy of Biology*..., p. 367.
[15] J. Monod, în *Studies in the Philosophy of Biology*..., p. 367.
[16] *Ibidem*.
[17] G. L. Stebbins, în *Studies in the Philosophy of Biology*..., pp. 367—368.

Experimentele propuse de către Stebbins și Monod pentru confirmarea și, respectiv, infirmarea gradualismului filogenetic nu pot fi, deci, considerate pe deplin concludente : experimentul lui Stebbins nu presupune, în mod obligatoriu, existența unor „pași adiționali" iar experimentul lui Monod nu exclude, în mod obligatoriu, existența unor astfel de pași.

Se pune, așadar întrebarea dacă validarea modelului filogenetic clasic este efectiv posibilă în condițiile eludării evidenței istorice și dacă nu este, mai degrabă, legitim să se vorbească de eșecul încercărilor de validare a acestui model în limitele metodologiei standard.

*

Timp de mai bine de două decenii, teoria sintetică clasică a fost privită nu numai ca teorie dominantă, ci și ca singura teorie riguros fundamentată, sau, chiar, ca singura perspectivă veritabil științifică asupra evoluției. Acest exclusivism teoretic s-a văzut constrîns, la începutul deceniului trecut, să facă față „provocării" unei teorii rivale : *teoria echilibrului punctat* (N. Eldredge și S. J. Gould, 1972) sau *teoria evoluției rectangulare* (S. M. Stanley, 1975)*.

„Echilibrul punctat" („evoluția rectangulară") este o teorie a originării rapide (zeci de mii de ani) și a stabilității ulterioare pronunțate (milioane de ani) a speciilor. (Speciile sînt sisteme stabile, în echilibru, dar „punctate" de perioade de instabilitate în care se produce desprinderea rapidă a unor specii noi). Dacă speciile apar rapid și rămîn în mod fundamental stabile (cu excepția unor fluctuații morfologice minore, nedirecționale „în perspectivă geologică)", atunci *modul* de apariție a tendințelor evolutive — „fenomenul cel mai important studiat de paleontologi[18]" — nu poate fi „modul filogenetic", sau, cu alte cuvinte, „agentul" transformărilor evolutive majore (macroevolutive) nu poate fi selecția naturală asupra organismelor. Tendințele evolutive trebuie să fie, așadar, produsul unei „sortări (trieri) de ordin superior care operează via nașterea (originea) și moartea (extincția) diferențiată a speciilor[19], sau, altfel spus, al unei „selecții a speciilor". (În versiunea reconsiderată din 1983, accentul cade pe originarea diferențiată). În virtutea acestui *mod* de „desfășurare a speciației în timpul geologic"[20], schimbările evolutive majore (în speță, tendințele evolutive) apar în coincidență cu însești procesele cladogenetice (= procesele de divizare și diversificare a speciilor). Gradualismul filogenetic nu atribuia acestor procese nici un rol în *direcționarea* tendințelor evolutive.

Evident, explicația dată de „echilibrul punctat" tendințelor evolutive funcționează numai cu condiția conceperii speciilor ca „unități de selecție", deci ca „indivizi legitimi, capabili să etaleze proprietăți ireductibile"[21]. (O astfel de proprietate ar fi, de ex., capacitatea de speciație mai frecventă a unor specii). În teoria sintetică clasică specia este „unitate de evoluție", „unitatea de selecție" este organismul. Tocmai în virtutea acestei reducții la selecția naturală asupra organismelor, „tendințele evo-

* Versiunile din 1972 și 1975 au fost reconsiderate ulterior. Prezenta expunere a conținutului teoriei se bazează pe studiul lui J. Gould: *The Meaning of Punctuated Equilibrium and Its Role in Validating a Hierarhical Approach to Macroevolution*, Scientia, vol. 118, 1983.

[18] S. J. Gould, *Op. cit.*, p. 141.

[19] *Ibidem.*

[20] *Ibidem*, p. 135.

[21] *Ibidem*, p. 143.

lutive nu pot fi decît extensii ale selecției direcționale în populațiile locale"[22]. Consecința este suprimarea „independenței macroevoluției" și dizolvarea paleontologiei în teoria generală a evoluției.

Teoria echilibrului punctat ar putea fi evaluată ca tentativă de invalidare a „ideilor extrapolaționiste clasice"[23] și, automat, de restabilire a „independenței macroevoluției" (și, deci, a statutului de disciplină evoluționistă independentă al paleontologiei). Ceea ce se pune aici în discuție este nu validitatea principiilor geneticii populațiilor la nivel microevolutiv, și nici măcar relevanța acestor principii pentru studiul macroevoluției, ci „reducția la selecția naturală asupra organismelor"[24]. Enunțată în forma ei cea mai generală, teoria echilibrului punctat este o pledoarie pentru „o lume ierarhică", în care genele, organismele, populațiile, speciile, populațiile de specii sînt „indivizi legitimi", „unități de selecție". „Atunci cînd o teorie ierarhică adecvată va fi elaborată, — spune S. J. Gould — , ea nu va fi în întregime darwinistă în sensul strict al reducției la selecția naturală asupra organismelor. Totuși, cred că ea va întruchipa esența argumentului darwinist într-o formă mai abstractă și mai generală. Vom avea o serie de nivele, cu o sursă pentru producerea variabilității și un mod (sau set de moduri) pentru selecția indivizilor, la fiecare nivel. Surmontarea darwinismului strict poate statornici stilul darwinist de argumentare în forma sa cea mai generală, ca bază pentru o teorie a evoluției cu adevărat sintetică"[25].

Care ar fi posibilitățile de validare a teoriei echilibrului punctat? Cele mai multe tranziții rapide — spune Gould — sînt înregistrate ca absență de informație paleontologică, dar nu acesta este și cazul stărilor de stabilitate; acestea pot fi studiate. „Validarea (potențială) a echilibrului punctat se va întemeia în primul rînd pe documentația fosilă a stabilității"[26]. Problema validării teoriei ar putea lua, în acest caz, forma următoarei alternative: dacă documentația fosilă a stabilității este favorabilă fluctuațiilor morfologice nedirecționale „în perspectivă geologică", atunci „echilibrul punctat" este o teorie validă; dacă, dimpotrivă, documentația stabilității este favorabilă acumulării graduale de adaptări morfologice, atunci „echilibrul punctat" este fals.

Așa cum se vede, controversa „echilibru punctat — gradualism filogenetic" se desfășoară în perimetrul evidenței istorice. Este, în conținutul ei principal, o opunere de informație din paleontologia nevertebratelor, informației din paleontologia vertebratelor (și invers), dar interpretări diametral opuse ale acelorași date pot fi semnalate. Controversa durează de mai bine de un deceniu și este departe de a fi tranșată. Acumularea de evidență istorică în favoarea unei poziții adverse sau alteia este, desigur, de cea mai mare importanță, dar este îndoielnic că departajarea se poate obține exclusiv în această perspectivă.

Problema renunțării la confruntarea cu evidența istorică, firește, nu se pune; insuccesul încercărilor de validare a modelului filogenetic clasic prin recursul la experiment și observație directă elimină o astfel de opțiune. Pe de altă parte, validarea prin confruntarea cu evidența

[22] S. J. Gould, *Eternal Metaphors of Paleontology*, în A. Hallam (ed.), *Patterns of Evolution*, Elsevier Scientific Publishing Company, Amsterdam, Oxford, New York, 1977, p. 24.
[23] S. J. Gould, *The Meaning of Punctuated Equilibrium...*, p. 152.
[24] *Ibidem.*
[25] *Ibidem.*
[26] *Ibidem*, p. 1[illegible]

istorică rămîne vulnerabilă la obiecția de circularitate. Dificultatea metodologică implicată ar putea fi deci localizată în necesitatea ruperii circularității „reconstrucție teoretică — reconstrucție descriptivă". Singura cale de realizare a acestui deziderat este creșterea gradului de certitudine a reconstrucției descriptive a fenomenelor macroevolutive.

Ceea ce plasează validarea teoriilor evoluției într-o situație epistemologică specială ține de faptul că această validare nu se face, niciodată, prin raportare la fosilele disponibile considerate ca atare, ci, întotdeauna, prin raportare la interpretarea acestor fosile. (Interpretarea se exercită, în fapt, asupra unor eșantioane de fosile, care trebuie să reprezinte satisfăcător o grupă dată de organisme, distribuția în spațiu și timp a liniilor evolutive, etc.)*. Evidența istorică (favorabilă sau nefavorabilă) este, întotdeauna, reconstrucție.

Teoriile fizico-chimice, evident, nu se află într-o astfel de situație. Testarea acestor teorii se bazează pe „date" observaționale și experimentale evaluate ca „decisive". Că astfel stau lucrurile este bine stabilit și orice argumente ar fi superfluă. Poate prezenta interes, în schimb, constatarea că există teorii prin excelență biologice care nu se sustrag statutului epistemologic al teoriilor fizico-chimice. Exemplul clasic îl constituie modelul matematic postulat de Gregor Mendel pentru explicarea fenomenelor de transmitere a însușirilor ereditare de la o generație la alta. Mendel a prezis, pe baza acestui model, proporția genotipurilor (și fenotipurilor) din cea de-a treia generație filială, proporție așteptată din încrucișarea indivizilor din a doua generație filială, și a organizat apoi experimente care au confirmat predicația. Este un exemplu de funcționare ireproșabilă a metodologiei standard în testarea unei teorii pur biologice. Explicația se află în posibilitatea tratării cantitative precise a fenomenelor de ereditate în genetica mendeliană. Tratarea cantitativă precisă a fenomenelor macroevolutive (nivelul explicativ fiind inclus), este, în schimb, imposibilă, dată fiind „imposibilitatea determinării valorilor variabilelor în generații istorice"[27]. Așa cum remarcă și G. L. Stebbins, „modele matematice realiste ale acestor fenomene sînt imposibil de construit, dat fiind că nu sînt cunoscuți cu suficientă precizie destui parametri"[28].

Punctul cheie al validării teoriilor evoluției rămîne certitudinea „datelor" mobilizate ca evidență — certitudinea reconstrucțiilor descriptive ale proceselor macroevolutive. Chestiunea este dacă o certitudine satisfăcătoare poate fi obținută exclusiv în cadrul reconstrucțiilor tradiționale (bazate pe informația furnizată de paleontologie și anatomie comparată, mai cu seamă).

★

Rezultatele teoretice obținute (și tehnicile și metodele aplicate) în biologia moleculară au deschis, spre finele deceniului VII, calea studiului molecular al evoluției. Este un lucru admis că cea mai interesantă informație asupra evoluției provine, în ultima vreme, din abordările moleculare.

* Vezi, în acest sens, G. G. Simpson, *The History of Life*, în *Evolution after Darwin*, vol, I. The University of Chicago Press, 1960.

[27] R. Munson, *Is Biology a Provincial Science?* în Philosophy of Science, vol. 42, nr. 4, 1975, p. 440.

[28] G. L. Stebbins, *Adaptive Shifts and Evolutionary Novelty*, în Studies in the Philoop h y of Biology..., p. 286.

Ca studiu al schimbărilor evolutive la nivelul structurii chimice a materialului ereditar, teoria moleculară a evoluției se întemeiază pe analiza comparată a acizilor nucleici și proteinelor, analiza comparată a cantităților de ADN celular și, mai recent, pe analiza rolului genelor de reglare în evoluția adaptativă*. Aceste cercetări au făcut posibile reconstrucții moleculare descriptive și explicative susținute de o tratare cantitativă riguroasă.

Important este, din punctul de vedere considerat aici, că reconstrucțiile descriptive și explicative (ale unor fenomene de speciație și macroevolutive) bazate pe metodele moleculare, și cele bazate pe metodele tradiționale ale paleontologiei și anatomiei comparate se susțin și se corectează reciproc, înaintînd astfel spre o certitudine pe care nu și-o pot asigura independent.

Posibilitatea coroborării reconstrucțiilor moleculare cu cele de tip tradițional deschide o perspectivă nouă încercărilor de formulare a unor criterii eficace de validare (și selecție) a teoriilor evoluționiste rivale.

PRINCIPIUL NUMERELOR POZITIVE, ÎNTREGI, MINIME

CONSTANTIN I. STAICU

Acum două milenii și jumătate, gîndirea — filosofia și știința (matematică) — elenă, reprezentată prin Pitagora (c. 580—500 î. e. n.) și discipolii săi, profesa ideea că *mundum regunt numeri* (numerele guvernează lumea). Pitagoreicii înțelegeau însă cuvîntul număr într-un mod diferit de cel de astăzi; numărul avea o existență în sine, reprezenta esența lucrurilor, iar universul constituie o armonie de numere. Pitagora afirma: „la început a fost numărul" și „totul este număr"; după Pitagora, numărul este ființa oricărui lucru. Pentru Greci însă, numai întregii pozitivi — numerele naturale — erau numere; zero și întregii negativi nu făceau parte din mulțimea numerelor.

Necesitatea numerelor întregi — pozitive și negative — rezultă însă din faptul că în realitatea înconjurătoare există situații pentru care proprietățile mărimilor nu pot fi exprimate numai cu ajutorul numerelor naturale (întregi, pozitive); astfel, temperatura de 5°C poate să fie deasupra sau dedesubtul reperului de 0°C; pentru a se evidenția cele două sensuri se folosesc semnele plus și minus, adică se scrie +5°C, respectiv —5°C. Introducerea numerelor întregi negative a fost necesară și pentru efectuarea oricînd a operației de scădere: diferența 5—9 nu se poate efectua în mulțimea numerelor naturale, rezultatul scăderii fiind evident — 4. Ilustrarea noțiunii de număr întreg, pozitiv este dată de șirul natural de numere; axa numerelor reprezintă toate numerele întregi: pentru orice întreg, pozitiv diferit de zero există un alt întreg care are aceeași distanță față de 0 dar în sens contrar, fiind deci negativ.

* Vezi, în acest sens, F. J. Ayala, *Biologie moléculaire et évolution*, Masson, Paris, 1982.

Sînt numere întregi: exponenții de dimensiune din ecuațiile dimensionale ale mărimilor fizice (cînd sînt exprimate în Sistemul Internațional de unități de măsură), numerele de cuante electrice elementare ale ionului, coeficienții de element din substanțele chimice, numărul de masă și numărul atomic în fizica nucleară etc. (asupra acestor numere se va reveni).

Mitul numerelor întregi, pozitive a fost însă spulberat tot în școala lui Pitagora, fiind urmarea firească a demonstrației conform căreia patratul care susține unghiul drept al trunghiului este egal cu suma patratelor construite pe laturile care formează unghiul drept (teorema lui Pitagora), adică $a^2 = b^2 + c^2$; cînd $b = c = 1$ rezultă numărul irațional $a = \sqrt{2}$.

Egiptenii, babilonienii, hindușii și alte popoare din antichitate au considerat numerele mai realist — asemănător conceptelor actuale —, ceea ce a permis dezvoltarea metodelor de calcul, de care aveau nevoie în activitatea practică. Grecii au transferat problemele numerelor fracționare și iraționale în domeniul geometriei și nu s-au preocupat de problemele practice; ei s-au concentrat asupra numerelor întregi, stabilindu-le proprietăți care nu au fost infirmate de matematicienii din antichitate, Evul Mediu și Renaștere, ca și din epoca modernă.

În natură se întîlnește deopotrivă discontinuul (discretul) și continuul; numai discretul se numără, în timp ce continuul se măsoară și rezultatul nu este totdeauna un număr întreg.

Dintre concepțiile ultimelor secole referitoare la numerele întregi reamintim, de exemplu, că după matematicianul Kronecker (1823—1891), Dumnezeu a creat numerele întregi, celelalte fiind creația omului. Această concepție a fost însă criticată de Bishop care consideră că întregii pozitivi au fost creați pentru beneficiul oamenilor; matematica aparține omului și nu unor personaje imaginare; ca urmare, prezintă interes acei întregi pozitivi care au un înțeles pentru omul finit; matematica pozitivilor întregi i-a fost oferită omului de propria lui inteligență. Kronecker consideră apoi că opera omului poate avea pecetea perfecțiunii numai dacă toate rezultatele cercetărilor matematice, oricît de profunde ar fi ele, s-ar putea exprima, în cele din urmă, sub forma simplă a numerelor întregi. Pentru matematicianul și logicianul Brouwer (1881—1966), întemeietorul intuiționismului, matematica este partea exactă din gîndirea noastră care se bazează pe intuiția primară a șirului numerelor naturale. Succesiunea numerelor întregi, pozitive consideră matematicianul Borel (1871—1956), este ceva evident pentru orice matematician; despre ele avem o imagine clară care nu ne duce la intuiții inexacte, la paradoxe sau la contradicții.

Numărul este un concept fundamental în matematică. Astăzi se știe că numărul poate fi: natural (fiecare dintre numerele $1, 2, 3 \ldots N$), întreg (oricare dintre numerele $-N, -5, -3, 0, 1, 2, N$), rațional (care poate fi scris sub forma cîtului dintre două numere întregi $\frac{2}{3}, \frac{5}{7} \ldots$), irațional (care nu este rațional), real (număr care poate fi exprimat ca limită a unui șir convergent de numere raționale), complex (număr cu

forma $a + bi$ unde a și b sînt numere reale, iar i este unitatea imaginară, $i^2 = -1$), algebric (număr irațional care este rădăcina unei ecuații algebrice cu coeficienți raționali) etc.

Reprezentarea pe o axă a numerelor reale (întregi și raționale) atestă că ele pot să fie mai mici sau mai mari, ceea ce constituie de fapt clasificarea numerelor după valorile pe care le reprezintă; este minimă/maximă valoarea cea mai mică/mare pe care poate să o ia orice variabilă. Este desigur mai completă clasificarea numerelor în mici (pitice), mijlocii, mari și gigantice (imense, supramari) avînd calitatea că poate să diferențieze mai bine marea diversitate cantitativă existentă în natură. Astfel: constanta lui Planck (1858—1947) are valoarea $0{,}66252 \times 10^{-33}$ Js; distanța dintre atomii de hidrogen în molecula de apă este 97×10^{-12} m; precizia garantată pentru metru etalon este de 2×10^{-4} mm; viteza sunetului în aer este de 330 m/s; pe pămînt trăiesc actualmente cca. 3×10^9 oameni; numărul total al atomilor din univers este estimat la 10^{80}. În 1946 s-a propus ca numărul imens 10^{100} să fie denumit googol.

★

Este desigur evident că orice cunoștință referitoare la numere poate să rezulte numai pe baza examinării realității înconjurătoare (numere care prezintă interes), iar această analiză poate să fie făcută numai de către spiritul uman; alianța natură-om, care se concretizează în știință, trebuie să fie permanentă, iar formele alianței trebuie să se modifice pe baza elementelor care permit omului să smulgă dintre secretele ascunse ale naturii; prin *elemente* înțelegem atît datele noi despre realitatea înconjurătoare — o adevărată explozie în timpurile noastre — cît și procedeele (metodele) moderne de investigare pe care le elaborează în continuu spiritul uman.

★

Realitatea înconjurătoare este alcătuită din obiecte (sisteme) și evenimente: fenomene fizice, procese, reacții chimice etc. Obiectele prezintă diverse proprietăți, iar evenimentele se datoresc interacțiunii dintre diferiți parametri.

In orice eveniment acționează cauze, iar EFECTUL ESTE ACELA CARE ESTE; important este faptul ca efectele care interesează să fie/poată fi determinate (calculate sau măsurate); despre efecte nu se poate spune că sînt mici sau mari. Astfel, pentru sistemul fizic reprezentat, de exemplu, de un pod de cale ferată peste un rîu, se știe că atunci cînd circulă un tren, podul se încovoaie; curbura podului este evident determinată de parametrii proprii (lungimea podului, caracteristicile materialului și dimensiunile în secțiune ale grinzilor din care este construit) precum și de descriptorii sarcinii provocate de circulația trenului. Despre încovoierea podului nu se poate afirma însă nici că este mică, nici că este mare; evident încovoierea este aceea care este.

Pe de altă parte, parametrii descriptori și interacțiunea lor în cadrul diverselor evenimente, sînt proprii realității înconjurătoare — naturii — astfel încît trebuie să admitem că LA ÎNCEPUT ESTE RELAȚIA. Omenirea face eforturi să afle relațiile fenomenelor fizice din dorința de cunoaștere și necesități practice. Măsurarea parametrilor intervine ulterior, în cadrul activității umane de cuantificare a continuului. Ca urmare, ne exprimăm opinia că stabilirea relațiilor dintre parametrii trebuie să aibă prioritate în știință, în alternativă cu preocupările de a se face mai

întîi măsurarea parametrilor. Pentru această afirmație avem în vedere și faptul că în fizică trebuie să se elaboreze relații care să respecte sine qua non condiția de omogenitate a unităților de măsură (omogenitatea dimensională), termenii unei relații trebuind să aibă aceeași natură; altfel, relațiile nu sînt corecte; nu poate să fie egalitate între metru și secundă! Succesiunea: relație — măsurare, pe care o preconizăm este firească și în plus prezintă avantaje importante, mai ales în privința operațiilor de măsurare și a sistemelor de unități de măsură.

În fine, fenomenele fizice se produc după legi redate matematic prin relații generale sau relații proprii cazurilor particulare. Relațiile fizice întrunesc parametrii descriptori specifici, care sînt afectați de puteri exprimate prin numere. În timp ce stările și transformările unui fenomen fizic se exprimă prin diverse valori ale parametrilor, valorile exponenților se mențin totdeauna constante. Astfel, de exemplu, în relația care exprimă viteza de cădere a corpurilor în vid $v=\sqrt{2gh}$, accelerația căderii libere g deși este o constantă universală are mici variații, iar înălțimea de cădere h variază independent; ca urmare, variabila dependentă v va lua tot numai valori variabile. În opoziție cu variația continuă a valorilor parametrilor g, h, și v, valorile exponenților de mărime, respectiv 1 de la v și $\frac{1}{2}$ de la g și h nu se modifică niciodată.

★

În legătură cu relațiile fizice, laureatul premiului Nobel Ilya Prigogine consideră că ele trebuie să exprime modul economicos în care se produc fenomenele fizice, iar forma relațiilor trebuie să fie cea mai simplă.

★

În acest context voi prezenta în cele ce urmează constatările pe care le-am făcut în diverse domenii ale științei.

1. *Relația fizică.* La producerea unui fenomen fizic intervine un număr finit, relativ mic de mărimi măsurabile, dintre care unele variază independent, iar una depinde de celelalte. Mărimile iau diverse valori, care se obțin prin măsurare. Legea după care se produce fenomenul fizic se exprimă printr-o relație. Fourier (1768—1830) a rezolvat definitiv problema necesității ca relațiile fizice să fie omogene: termenii lor trebuie să aibă respectiv aceeași natură, adică aceleași unități de măsură; această proprietate este denumită omogenitate dimensională. Bertrand (1822—1900) a arătat că pe baza condiției de omogenitate dimensională se pot stabili relații fizice corecte. În acest scop, se iau în considerare astăzi unitățile de măsură ale mărimilor scrise în Sistemul Internațional de unități, folosirea lui fiind acum obligatorie (se poate folosi însă oricare sistem de unități de măsură).

Legea a doua a lui Newton (1642—1727), de exemplu, se scrie sub forma $F^a = M^b A^c$, în care exponenții de mărime a, b, c sînt necunoscuți. Folosind unitățile de măsură, relația se scrie sub forma $(\mathrm{kg\ m\ s^{-2}})^a = (\mathrm{kg})^b\ (\mathrm{m\ s^{-2}})^c$; pentru ca această relație să fie omogenă este necesar ca a = b = c, adică două ecuații liniare, omogene cu trei necunoscute; sistemul de ecuații este nedeterminat și deci necunoscutele admit o infinitate de soluții. Se atribuie necunoscutelor valori *pozitive*, *întregi*, *mi-*

nime și se obține soluția unică $a = b = c = 1$. Relația ia forma $F = MA$, așa cum a fost dată de Newton : forța este egală cu produsul dintre masă și accelerație.

Se face precizarea că lista mărimilor care descriu un fenomen fizic trebuie să fie exactă, adică să nu conțină variabile străine și să nu lipsească vreuna.

2. *Formula chimică.* În chimie se cunosc peste 100 elemente chimice ; ele se pot combina unele cu altele alcătuind diverse substanțe chimice, care se exprimă prin formule chimice. Atomul unui element oarecare se poate combina cu un număr dat, cunoscut de atomi de hidrogen ; acest număr de atomi de hidrogen reprezintă valența ; diversele combinații chimice formează molecule, care pot să fie alcătuite și din mai multe elemente. Legătura interatomică poate să fie prin electrovalență și implică ionii, care sînt pozitivi sau negativi ; electrovalența se exprimă prin notații cu forma $X^{n+}(Y^{m-})_p$ sau $(X^{m+})_pY^{n-}$ în care m și n sînt numerele de cuante electrice elementare ale ionului ; este necesar din motive de conservare, ca $n = mp$, în care p este necunoscut.

Se ia în considerare, de exemplu, combinația sulfului S cu oxigenul O și hidrogenul H. Se știe că $n_S = 6 ; 4 ; 2 ; n_O = 2- ; n_H = 1$. În acest caz, intervenind trei elemente diferite, sînt necesare trei necunoscute a, b, c, aferente respectiv elementelor S, O, H. Se tratează pe rînd cele trei valori ale lui n_S. Prima substanță va fi $S_a^6 O_b^{2-} H_c^1$ și conduce evident la ecuația $6a + c = 2b$, care este nedeterminată (ca la relația fizică). Se atribuie necunoscutelor valori *pozitive*, *întregi*, *minime* ; rezultă imediat că soluția unică este $a = 1, b = 4, c = 2$; formula cimică rezultată are forma SO_4H_2, care este acidul sulfuric. A doua valoare a lui n_S conduce, în mod similar, la ecuația $4a + c = 2b$; în acest caz, valorile pozitive, întregi, minime care satisfac ecuația sînt respectiv $a = 1, b = 3, c = 2$; formula chimică aferentă are forma SO_3H_2, adică acidul sulfuros. În ultimul caz se scrie ecuația $2a + c = 2b$ care admite soluția unică $a = 1, b = c = 2$ cu valori pozitive, întregi, minime ; procedeul a condus deci la formula chimică SO_2H_2.

3. *Ecuația chimică.* Substanțele chimice pot să sufere diverse transformări, care se numesc reacții chimice. În orice reacție chimică una sau mai multe substanțe chimice inițiale, se transformă în una sau mai multe substanțe chimice noi. rezultate. Masa totală a substanțelor care se combină într-o reacție chimică rămîne constantă, modificîndu-se numai masa speciilor moleculare. Reacțiile chimice se reprezintă simbolic prin ecuații chimice ; substanțele inițiale și cele rezultate se scriu de la început repartizate, respectiv în cei doi membri ai ecuației chimice. Condiția de conservare a masei se poate scrie matematic dacă se afectează coeficienți necunoscuți tuturor substanțelor dintr-o ecuație chimică dată.

Clorura de aluminiu $AlCl_3$ se poate prepara, de exemplu, prin trecerea acidului HCl, peste aluminiu încălzit Al ; ecuația chimică are forma $aAl + bHCl = cAlCl_3 + dH_2$, rezultînd deci și hidrogen H ; coeficienții a, b, c, d sînt necunoscuți. Conservarea masei se exprimă prin ecuațiile $a = c$ pentru Al, $b = 2d$ pentru H și $b = 3c$ pentru Cl ; se dispune deci de trei ecuații cu patru necunoscute, adică un sistem tot nedeterminat de ecuații. Valorile *pozitive*, *întregi*, *minime* sînt în acest caz $a = c = 2, b = 6, d = 3$; ecuația chimică are deci forma $2Al + 6HCl = 2AlCl_3 + 3H_2$, așa cum este cunoscută din chimie.

4. *Ecuația nucleară.* Orice schimbare a structurii nucleului atomic este o reacție nucleară; la asemenea reacții mai intervin diverse particule elementare sau are loc dezvoltare de energie sub formă de radiații. În cazul general al unei reacții nucleare, intervin inițial un nucleu și o particulă elementară, iar din reacție rezultă un nucleu și, fie un alt nucleu, fie o particulă elementară. În reacțiile nucleare se conservă numărul de nucleoni și sarcina electrică.

În reacția nucleară datorită bombardării borului cu neutroni lenți, de exemplu, se scrie ecuația nucleară sub forma cunoscută $a^{10}_{5}B + b^{1}_{0}n \rightarrow c^{3}_{1}H + d^{4}_{2}He$, în care coeficienții a, b, c, d sînt necunoscuți. Intervin evident următoarele două ecuații liniare, omogene: referitor la numerele de masă $10a + b = 3c + 4d$, iar referitor la numerele atomice $5a = c + 2d$; ecuațiile admit o infinitate de soluții deoarece numărul lor este tot mai mic decît cel al necunoscutelor. Cu valori *pozitive*, *întregi*, *minime* rezultă imediat soluția unică $a = b = c = 1$, $d = 2$. Rezultatul este corect.

5. *Relația Fermat.* În anul 1637 Fermat (1601—1665) a afirmat că ecuația $x_1^m + x_2^m = y^m$ în care m este un număr pozitiv, întreg nu are soluții x_1, x_2, y în numere întregi diferite de zero pentru $m > 2$. Această afirmație — marea teoremă Fermat — nu a fost nici demonstrată dar nici infirmată pînă în prezent; se cunosc demonstrații doar pentru unele cazuri particulare.

În conformitate cu enunțul teoremei Fermat se poate scrie

$$x_1 + x_2 = y$$

$$x_1^2 + x_2^2 = y^2$$

$$x_1^3 + x_2^3 \neq y^3$$

$$\ldots\ldots\ldots\ldots$$

În aceste relații intervine o discontinuitate (linia continuă) care desparte două egalități de mulțimea inegalităților; poziția pragului depinde de numărul 2 al termenilor în x și de valoarea lui m; discontinuitatea apare cînd $m = 2$.

Se ia în considerare binomul din primul membru al relației Fermat $x_1 + x_2$ și se ridică la puterea m; astfel

$$(x_1 + x_2)^1 = x_1 + x_2$$

$$(x_1 + x_2)^2 = x_1^2 + 2x_1x_2 + x_2^2$$

$$(x_1 + x_2)^3 = x_1^3 + 3x_1^2x_2 + 3x_1x_2^2 + x_2^3$$

$$\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots$$

S-a marcat și aici un prag despărțitor (linia continuă), avînd deasupra dezvoltările care conțin aceiași termeni în x ridicați fiecare la aceleași puteri ca în relațiile de egalitate Fermat; se constată că produsul celor 2 termeni ai binomului apare cu exponenți *pozitivi*, *întregi*, *minimi* (unitatea) numai cînd $m = 2$; produsul x_1x_2 marchează deci discontinuitatea, care este în conformitate cu enunțul teoremei Fermat. Pentru $m \geqslant 3$, produsele x_1x_2 sînt afectate de puteri mai mari ca unitatea, adică $x_1^2x_2$, $x_1x_2^2$ etc.

*

Triada *pozitiv, întreg, minim* este o noutate.

Constatarea intervenției acestor trei noțiuni împreună a rezultat pe baza analizării realității înconjurătoare. Apariția lor în diverse domenii atestă un aspect al *unității* științei.

Considerăm că este un adevăr general valabil care poate fi denumit PRINCIPIUL NUMERELOR POZITIVE, ÎNTREGI, MINIME. Este desigur indicat ca specialiștii din alte domenii ale științei să analizeze utilitatea și generalitatea acestei concluzii.

Datele experimentale, condiția omogenității — conservării și valorile pozitive, întregi, minime conduc la relații-ecuații corecte. În fizică, principiul numerelor pozitive, întregi, minime se constituie drept CRITERIU DE RIGOARE privind „calitatea" relațiilor care descriu fenomenele fizice: orice relație redă numai aproximativ realitatea înconjurătoare, cînd are exponenți de mărime diferiți de cei pozitivi, întregi, minimi.

Importanța majoră revine desigur caracterului de minim al valorilor în discuție: exponenți de mărime, coeficienți de substanță etc. (această caracteristică este consecința omogenității și conservării, care se exprimă prin ecuații diofantice, nedeterminate). Faptul că exponenții de mărime din relațiile fizice iau valori minime atestă că „efortul" parametrilor pentru producerea fenomenelor fizice este minim; aceasta înseamnă că în natură fenomenele fizice se desfășoară *economicos*; efectul este însă acela care este. Faptul că exponenții iau valori pozitive, întregi, minime înseamnă că relațiile fizice au forma cea mai *simplă*.

Se constată că principiul numerelor pozitive, întregi, minime este în contextul afirmațiilor făcute de Kronecker, Bishop, Brouwer și Borel în legătură cu numerele întregi; de asemenea, se confirmă prezumția lui Prigogine privind conținutul și forma relațiilor fizice (prezentate anterior).

În ceea ce privește expresia „numerele guvernează lumea", opinăm că trebuie completată astfel: MUNDUM REGUNT NUMERI NATURALES, MINIMI.

BIBLIOGRAFIE

1 A. DUMITRIU, *Teoria logicii*, București, Edit. Academei R.S.R., 1973.

2 C. MIHU, *Pitagora*, București, Edit. Litera, 1984.

3 I. PRIGOGINE și ISABELLE STENGERS, *Noua Alianță*, București, Edit. politică, 1984.

4 C. I. STAICU, *Analiza dimensională generală*, București, Edit. Tehnică, 1976.

5 C. I. STAICU, *Processus economique pour la connaissance expérimentale en physique*, în *The 16th International Congress of the History of Scince*, București, 1981.

6 C. I. STAICU, *Restricted and General Dimensional Analysis*, Tunbridge Wells, Kent, England, Abacus Press, 1982.

7 A. SURDU, *Neointuiționismul*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1977.

8 * * * *Probleme de Filozofie a științei, Ontologie și Epistemologie*, în „Forum", IV, nr. 4, 1972.

9 * * * *Concepții asupra dezvoltării științei*, București, Edit. politică, 1978.

UN MODEL CIBERNETIC AL INTERIORIZĂRII NORMELOR MORALE ȘI FORMĂRII COMPORTAMENTULUI MORAL

ION MORARU

După cum se poate observa (fig. 1), modelul cibernetic propus de noi are trei părți. Prima parte e formată din idealul moral și transpunerea lui în norme morale : obligatoriu, interzis, permis (O, I, P), cu privire la ceea ce e bine sau rău. A doua parte, cea mai complexă, cuprinde mecanismul psihologic al interiorizării normelor morale și transformării lor în comportament moral, ca modalitate de înfăptuire a acțiunii morale. În cadrul acestei părți, care începe cu cunoașterea normelor morale, vom face o serie de distincții, între cunoașterea comună și cunoașterea științifică, atitudinea științifică și atitudinea comună, între mobiluri preponderente de tip A (valori, idealuri, aspirații etc.) și mobiluri preponderente de tip B (nevoi, interese, trebuințe etc.). Vom distinge, de asemenea, atitudinea științifică consistent fundamentată, de atitudinea comună superficial constituită. Ele vor influența diferențiat calitativ și ca pondere comportamentul moral al indivizilor și colectivităților. La nivelul atitudinii, vom admite atitudini pozitive și negative provenite de la ambele forme (științifică și comună), care se vor reflecta corespunzător în structurile următoare : convingerea morală, deprinderea morală, caracterul moral și comportamentul moral. Conștiința a fost gîndită și reprezentată în model ca o instanță transversală (care se prelungește și în partea a treia a modelului), pe fundalul căreia funcționează toate structurile consemnate anterior. Am făcut distincție între conștiința sistematizată și conștiința comună, pe de o parte și conștiința consolidată și neconsolidată, pe de altă parte, care se înscriu cu ponderi și semnificații diferite în configurarea comportamentului moral și imoral, al indivizilor și colectivităților.

Din cea de-a doua parte a modelului rezultă faptul că cunoașterea științifică, atitudinea științifică, mobilurile preponderente de tip A, atitudinea pozitivă, contribuie la formarea convingerii morale, a deprinderii morale, caracterului și comportamentului moral, pe fundalul preponderent al conștiinței sistematizate și bine consolidate. După cum, cunoașterea comună, atitudinea comună, mobilurile preponderente de tip B, atitudinea negativă, favorizează lipsa convingerii și deprinderii morale, care asociate cu deficiențe de caracter, pe fundalul preponderent al conștiinței comune și insuficient consolidate, generează comportamente deviante, purtătoare de fapte imorale.

Cea de-a treia parte e formată din faptele morale și imorale, generate de comportamentul moral și de cel deviant, cît și de corectivele educative aplicate de societate comportamentelor deviante și combaterii faptelor imorale, corective de natură să le micșoreze influența și să permită creșterea ponderii faptelor morale.

Cele trei părți ale modelului se cer concepute în legătura lor indisociabilă, cu multiple interferențe și interacțiuni între diferitele instanțe, momente, fenomene etc. Modelul evidențiază faptul că între partea a treia și prima se realizează un feedback dublu (pozitiv și negativ). Faptele morale din partea a treia vor influența prin feedback pozitiv idealul moral și normele din prima parte, contribuind la consolidarea lor, după

cum, faptele imorale vor influența prin feedback negativ idealul moral și normele morale, din prima parte, contribuind la minimalizarea și diminuarea influenței lor. Prin intermediul feedback-ului pozitiv și negativ se

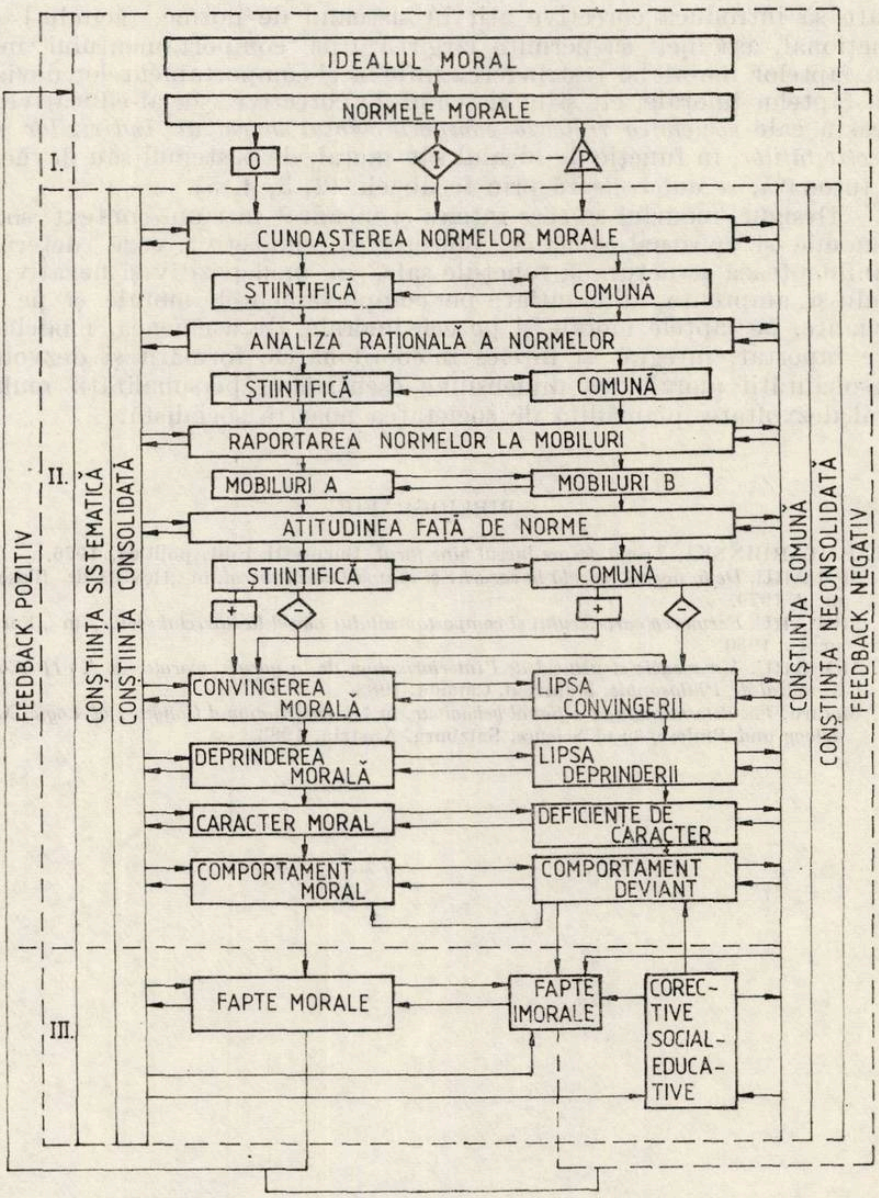


Fig. 1. Structura modelului cibernetic al interiorizării normelor morale și formării comportamentului moral.

poate introduce conceptul de *eficiență morală a unui sistem de norme morale*, în sensul praxiologic conferit eficienței de către T. Kotarbiński (1, p. 496). Raportarea primei părți (idealul moral și normele morale)

la cea de-a treia parte (faptele morale și imorale), permite o evaluare a moralității acțiunilor în raport cu *scopul moral*, formulat în idealul moral și în normele morale, cît și o aproximare a eficienței idealului moral și sistemului de norme, prin diminuarea sau creșterea faptelor morale sau imorale. Funcție de aceste constatări, societatea (instanța normativă) poate să introducă corective atît în sistemul de norme, făcîndu-l mai funcțional, așa încît să permită lărgirea ariei comportamentului moral și a faptelor morale și restrîngerea influenței comportamentelor deviante și a faptelor imorale, cît și în sistemul de corective social-educative. Pe această cale *societatea reglează comportamentul moral al indivizilor și al colectivităților*, în funcție de idealul său moral, de sistemul său de norme și, totodată, *se autoreglează* prin feedback. (2, 3, 4, 5).

Desigur, modelul se cere înțeles și încadrat într-un context social-economic și spiritual-educativ, obiectiv și subiectiv, care determină și influențează structura și funcțiile sale, în mod pozitiv și negativ, punîndu-și amprenta, diferențiat, pe comportamentele morale și pe cele deviante, pe faptele morale și pe cele imorale. De asemenea, modelul se cere raportat, integrat și înțeles în coordonatele formării și dezvoltării personalității morale, ca dimensiune esențială a personalității multilateral dezvoltate, plămădită de societatea noastră socialistă.

BIBLIOGRAFIE

1 T. KOTARBIŃSKI, *Tratat despre lucrul bine făcut*, București, Edit. politică, 1976.
2 I. MORARU, *De la normă morală la caracter și comportament moral*, în „Revista de filosofie", nr. 6, 1979.
3 I. MORARU, *Formarea caracterului și comportamentului moral la tineretul școlar*, în „Forum", nr. 10, 1980.
4 I. MORARU, *Un modèle structural de l'interiorisation de la norme morale*, în *XVII Congrès Mondial de Philosophie*, Montréal, Canada, 1983.
5 I. Moraru, *The determinism of actional behaviour*, în *7th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Salzburg, Austria, 1983.

Notă

În ziua de 11 martie 1985 a avut loc în Sala Senatului Universităţii din Bucureşti şedinţa ordinară a Seminarului teoretic interdisciplinar: *Probleme şi modalităţi noi în studiul limbajului*, condus de prof. dr. Alexandru Boboc. Menţionăm că seminarul funcţionează începînd din aprilie 1978 (cu 2—3 şedinţe pe an) şi a dezbătut pînă acum cîteva teme majore ale studiului limbajului: tipuri de limbaje; limbaje formalizate şi valoarea practică a limbajelor simbolice; tipologia semnelor şi a sistemelor de semne; semiotică şi filosofie; limbaj şi modelare; semantică şi hermeneutică; simbolul; conceptul de gramatică; teorii ale referinţei; limbaj şi acţiune; limbaj şi normă.

În dezbaterea la care ne referim, aci, sub genericul PRAGMATICĂ şi COMUNICARE, au susţinut referate: Ilie Pârvu *(Concepte pragmatice în metaştiinţa contemporană)*; Olga Gălăţeanu *(Pragmatica lingvistică — locuţie/ilocuţie/interlocuţie)*; Daniela Rovenţa-Frumuşani *(Recitindu-l pe Peirce sau pragmatica de la acţiune la interacţiune)*.

Redăm mai jos, rezumativ, textele referatelor în aşteptarea unor observaţii, sugestii, completări într-o direcţie constructivă.

CONCEPTE PRAGMATICE ÎN METAŞTIINŢA CONTEMPORANĂ

ILIE PÂRVU

O modificare metodologică semnificativă a studiilor contemporane din metaştiinţă o reprezintă abordarea pragmatică a unui mare număr de probleme şi concepte. Se vorbeşte uneori chiar de o „întoarcere pragmatică" *(pragmatic turn, pragmatische Wende)* în filosofia analitică a ştiinţei, ca un moment important în evoluţia recentă a cercetărilor şi programelor de reconstrucţie formalizantă a cunoaşterii de tip ştiinţific. Temeiurile unei asemenea deplasări tematice şi metodologice din filosofia ştiinţei trebuie să le căutăm în primul rînd în trecerea, în studiul epistemologic, la unităţi din ce în ce mai mari de organizare, evoluţie şi evaluare comparativă ale ştiinţei (în logică: dialoguri logice, sisteme axiomatic-deductive; în matematică: diferite teorii sau structuri abstracte considerate ca „forme de ideaţie globală", cum spunea Onicescu; în ştiinţele teoretice ale realului: programe de cercetare, sisteme cognitive, paradigme etc.). Asemenea noi corpus-uri cognitive cuprind, dincolo de structurile teoretic-deductive (reprezentate de teorii) şi importante componente contextual-pragmatice, opţiuni şi supoziţii ce determină un tip de activitate superior integrată, convergentă. În aceeaşi categorie a premiselor introducerii unor concepte şi abordări pragmatice în metaştiinţă trebuie să includem şi noile tematizări epistemologice contextul social şi impactul lui fin asupra structurilor cognitive ale ştiinţei (o direcţie plină de perspective a deschis în această privinţă concepţia lui N. Georgescu-Roegen despre „sistemul aritmomorfic de producţie ştiinţifică"); ştiinţa aplicată, dimensiunea istorică a ştiinţei etc. Nu trebuie să neglijăm în această ordine de idei influenţa unor filosofii istorico-critice ale ştiinţei (Kuhn, Toulmin, Feyerabend ş.a.) şi interacţiunea fertilă dintre filosofia ştiinţei, lingvistica teoretică şi filosofia limbajului, precum şi impactul calculatoarelor asupra gîndirii ştiinţifice şi a structurii ei metodologice.

Vom indica în continuare prin cîteva exemple prezența unor concepte pragmatice și programe pragmatice în metalogică, filosofia matematicii și a științelor empirice. Nu vom insista asupra deosebirilor importante dintre diferitele școli actuale din semantică și filosofia limbajului care marchează profund modul în care e concepută „pragmatica" și natura intervenției metodelor ei în reconstrucția cunoașterii și comunicării. Vom arăta doar că „resurecția" pragmaticii în acest domeniu, multă vreme exclusă sau marginalizată, a produs o extindere remarcabilă a instrumentelor și conceptelor, o redimensionare a studiului semnificației, în care relația dintre propoziții și contextul în care sînt exprimate sau asertate are un rol important în explicația sensului actelor de comunicare. Pragmatica logică s-a dezvoltat intensiv în ultima vreme ca studiu al modului în care contextul constrînge sau determină sensul în cadrul diferitelor situații de comunicare. Printre principalele rezultate ale abordării pragmatice în acest domeniu trebuie considerate elaborarea unei teorii dinamice a discursului, redefinirea unor concepte cum ar fi „presupoziția" (considerată înainte o relație pur semantică, ea s-a redefinit pe baza ideii de natură pragmatică a „mulțimii context" — mulțimea lumilor posibile sau ceea ce un vorbitor individual consideră a fi fondul comun al discursului la care participă[1]). Programul cel mai complex din pragmatica logică a fost formulat de R. Montague[2]. Dintre realizările cele mai recente din acest domeniu amintim „semantica atitudinilor" propusă de J. Barwise și J. Perry în două monografii *Situations and Attitudes* și *Semantics of Attitudes* (1983).

Multiple influențe s-au exercitat asupra matematicii și a filosofiei științelor formale (dintre acestea un rol deosebit au avut cercetările aplicate și utilizarea calculatoarelor) care au determinat o deplasare semnificativă și în acest domeniu spre studiul „aspectului operativ" al discursului matematic. Deja Gödel atrăsese atenția asupra necesității redefinirii în termeni pragmatici — referitori la acțiuni umane și la posibilitatea și limitele efectuării lor — a unor importante concepte ale matematicii. Sub influența utilizării calculatoarelor în demonstrarea unor teoreme (dintre care cea mai cunoscută este teorema celor patru culori) și în rezolvarea unor probleme s-a pus în evidență necesitatea regîndirii statutului unor concepte metateoretice centrale ale matematicii, în primul rînd al „demonstrației", și determinarea mai exactă a gradului de complexitate a calculelor, al decidabilității unor propoziții etc. În toate aceste cazuri intrarea în prim-plan, alături de aspectul logic-teoretic, a unei importante componente calculatorii a demonstrației (respectiv, problemei) a impus părăsirea viziunii „platoniste" asupra matematicii, viziune care accepta doar „interpretarea standard" a conceptelor, eliminînd „momentele" lor pragmatice [3]. Alături de intuiționismul matematic (care accentua dimensiunea constructivă și intensională a matematicii), de recentele „resurecții" ale empirismului în filosofia matematicii, de tendința conceptua-

[1] Vezi R. Stalnaker, *Pragmatics*, în J. Agazzi (ed.), *Modern Logic*, A Survey, Reidel, Dordrecht, 1981.

[2] T. Montague, *Pragmatics and Intensional Logic*, în *Formal Philosophy*. Selected Papers of Richard Montague edited by R. H. Thomason, Yale University Press, New Haven and London, 1974.

[3] Vezi S. Shapiro, *Pragmatic Properties and Mathematics*, în *6th International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Hanover, 1979, Sect. 1, p. 56—60.

lizării aspectelor ce țin de acțiunea umană în cunoașterea matematică[4], abordarea pragmatică vine să confirme o nouă orientare a filosofiei matematicii, mai realistă, mai conformă practicii efective a cunoașterii.

În filosofia științelor empirice constituită ca *logică a științei* în cadrul empirismului logic — dimensiunea pragmatică a fost exclusă din analiză, la fel cum s-a procedat și cu cea istorică sau psiho-sociologică; toate au fost considerate irelevante pentru înțelegerea și reconstrucția rațională a cunoașterii. Recent, un reprezentant de seamă al filosofiei analitice a științei, W. Stegmüller, indica în teza suficienței mijloacelor logice pentru explicarea tuturor conceptelor epistemologice de bază, a treia „dogmă" a empirismului — celelalte fiind: (i) ideea unei dihotomii între adevărurile analitice și cele sintetice; (ii) principiul verificaționist al semnificației; (iv) conceperea relației dintre limbajul teoretic și cel de observație ca o problemă pur „lingvistică", ținînd exclusiv de teoria limbajului. Deosebit de semnificativă pentru excluderea conceptelor pragmatice din filosofia ,tiinței este impresionanta construcție a logicii inductive a lui Carnap, care conține în mod explicit un „principiu al evidenței totale", o idealizare extrem de puternică prin care se excludeau orice referiri la timp sau cercetător din reconstrucția rațională a științei. Sau, în cazul modelului deductiv-nomologic al „explicației" pe care-l formulează Hempel, se urmează în mod evident procedura metamatematicii (comparîndu-se explicația cu structura deducției), considerîndu-se necesare doar concepte logice. Atunci cînd Hempel a trecut însă la reconstrucția „explicației statistice" a fost nevoit să introducă concepte pragmatice (de genul „situația de cunoaștere"). Prin aceasta, scrie Stegmüller, „în ciuda intențiilor sale originare, Hempel a pus piatra de temelie pentru orientarea pragmatică"[5]. Al doilea impuls pentru pragmatizarea teoriei analitice a explicației științifice a fost dat de lucrarea lui Bengt Hansson, *Explanation of What?*, care n-a fost publicată niciodată, dar ale cărei idei au devenit cunoscute prin studiile lui P. Gädenfors dedicate explicației.

Introducerea masivă a conceptelor pragmatice în teoria reconstrucționistă a științei s-a datorat în primul rînd încercării reprezentanților acestei orientări epistemologice de a capta logic o serie dintre intuițiile de bază ale școlii istorico-critice din filosofia științei. Lucrul acesta este cel mai evident prezent în modelul structuralist al teoriilor științifice — elaborat de J. D. Sneed, W. Stegmüller, C. U. Moulines, W. Balzer ș. a. —, în cadrul căruia, pentru înțelegerea dinamicii teoriilor și progresului cunoașterii, se introduce conceptul (esențial pragmatic) „a dispune de o teorie", deosebit de conceptul „teoriei" (înțeleasă ca sistem ipotetico-deductiv de enunțuri sau ca un calcul abstract plus o interpretare factuală). În definiția acestui concept este conținută o referire explicită la „persoană", „moment al timpului", „disponibilitatea unor date de observație" și, ca urmare, la „atitudini propoziționale" („a crede că" etc.). Conceptul „pragmatizat" al „teoriei" oferă o bază mai realistă pentru reconstrucția rațională a aspectelor dinamice ale teoriilor fizice asupra cărora insistase în mod special Th. S. Kuhn în eseul său asupra revoluțiilor științifice. Conceptul „a dispune de o teorie" ar putea fi raportat la cel de „teo-

[4] S. Mac Lane, *Mathematical models. A sketch for the philosophy of mathematics*, „Am. Math. Monthly", Aug-Sept. 1981, p. 462—472.

[5] W. Stegmüller, *Erklärung und Begründung*, 2 Auflage, Springer, Berlin, 1983, p. 7.

rie" și la cel de „aserțiune empirică a teoriei" la fel cum, în filosofia limbajului, „actele de vorbire" se raportează la „produsele lingvistice" sau la „enunțuri". Recent, Stegmüller a încercat să reformuleze atît de dificila problemă a confirmării ipotezelor prin apel la concepte tot de natură pragmatică, regîndind natura divergențelor anterioare asupra acestei teme din filosofia științei (Carnap, Popper, Kuhn).

Importante concepte pragmatice sînt prezente și în alte abordări din filosofia contemporană a științei, cum ar fi viziunea lui W. Heisenberg asupra dinamicii științei, în centrul căreia se află conceptul de „teorie închisă" (a cărui definire în termeni logico-semantici și metodologici a rezistat mereu pînă la apelul la termeni pragmatici), reconstrucția evoluției fizicii propusă de fizicianul G. Ludwig și „modelul de la Starnberg" (G. Böhme ș. a.) al evoluției unei discipline științifice. Toate aceste semnificative deschideri ale filosofiei actuale a științei mărturisesc apropierea acesteia mai accentuată de practica efectivă a științei, de realitatea ei complexă, multidimensională.

PRAGMATICA LINGVISTICĂ

OLGA GĂLĂȚANU

o. O expunere despre „pragmatica lingvistică" riscă să se transforme fie într-o prezentare cronologică a diferitelor teorii și dezbateri care s-au succedat, cu o viteză impresionantă, în lingvistica teoretică, fie în prezentarea „unei gîndiri" specifice acelui itinerar pe care autoarea acestor rînduri l-a parcurs în formația sa lingvistică. Am ales o soluție intermediară și anume aceea de a încerca să punctăm etapele importante ale unei controverse care, credem noi, a jucat un rol fundamental în evoluția pragmaticii lingvistice. Este vorba despre *convenționalism sau/ și conversaționalism* în explicarea *mecanismului comunicațional al limbajului.*

Vom încerca să raportăm cele două concepții menționate (în formele lor mai mult sau mai puțin radicale) la triada: *locuție* — ilocuție — interlocuție* ai cărei termeni reprezintă, în ultimă instanță, obiectul de cercetare al lingvisticii, în evoluția ei de la structuralism și gramatica generativ-transformațională la teoria actelor de vorbire și la lingvistica enunțiativă, la analiza interlocuției.

1. Noțiunea de *convenție*, dezvoltată de F. de Saussure, împreună cu conceptul „arbitrarul semnului", caracterizează acea etapă din dezvoltarea lingvisticii teoretice, în care aspectul pragmatic al limbajului, care se referă la caracteristicile utilizării sale, este exclus din domeniul de cercetare al teoriilor lingvistice cele mai reprezentative (lingvistica structurală și gramatica generativ-transformațională). Acestea au drept obiect de cercetare numai ceea ce pragmaticienii ar numi aspectul „locuționar", sau, mai exact, rezultatul activității locuționare — sub forma

* În sensul pe care J. L. Austin îl dă acestor termeni (J. L. Austin, 1962)

unui corpus de texte — la structuraliști, sau generarea frazelor pe baza unui număr finit de reguli, la generativiști. Problema unei dezbateri : *convenție—calcul conversațional* nici nu se pune căci limba apare ca un sistem de sine stătător *(self-centered)*, iar limbajul ca un obiect transparent.

2. Opunerea a ceea ce este *convențional* în limbaj și ceea ce este, să spunem „avant la lettre", *derivat conversațional* s-a făcut prin definirea *pragmaticii* ca studiul relației dintre semne și utilizatorii lor, în opoziție cu *semantica*, avînd ca obiect de cercetare sensul frazelor, identificat cu conținutul lor reprezentativ. (cf. Ch. Morris, 1936, 1938). Pragmatica apare, din această perspectivă, care separă net „sensul semantic" * de cel „pragmatic **", mai degrabă înrudită cu psihologia sau sociologia, decît cu logica sau lingvistica, obiectul ei de studiu nefiind limbajul în sine, ci utilizarea lui, comportamentul empiric al subiecților vorbitori.

Obiecția față de acest punct de vedere, făcută de „filosofii limbajului comun" și de unii lingviști, se referă la existența, în limbajele naturale, a unor expresii „token-reflexive", „indexicale", pentru care relația convențională de simbolizare se stabilește între cuvîntul-tip și relația factuală care asociază fiecare ocurență a acestui cuvînt cu „obiectul" pe care această ocurență îl reprezintă (*eu*, *tu* etc.) Frazele care cuprind astfel de expresii prezintă o ambiguitate (noi am spune o nedeterminare) sistematică : conținutul lor reprezentativ (condițiile de satisfacere) variază în funcție de contextul de enunțare. Deci relația semantică „fraze-stări de lucruri" nu poate să fie despărțită de cea pragmatică „fraze-utilizatori". O consecință a punerii în discuție a expresiilor „indexicale" a fost redefinirea pragmaticii ca „semantică a limbajelor care cuprind expresii « token-reflexive » (Bar-Hillel, 1954). Semantica limbajelor indexicale rămîne totuși o semantică, neocupîndu-se de relația pragmatică decît în măsura în care aceasta interferează cu relația semn-obiect, iar Fr. Récanati o numește „semantică indexicală", și nu pragmatică (Fr. Recanati, 1979, 1981). În orice caz, ea nu interesează ceea ce pragmaticienii numesc *ilocuția*, ci tot un aspect al *locuției* (referința), încă o dată asociată convenționalismului.

3. Teoria *actelor de vorbire*, dezvoltată de filosofii de la Oxford și de J. Searle, deplasează centrul de interes de pe dimensiunea pe care Austin o numește *locuționară* pe *ilocuție* și este, mai pe drept numită *pragmatică*, în măsura în care ea reprezintă studiul sistematic al relației semn-locutor.

3.0. Convenționalismul radical al lui J. L. Austin desparte locuția de ilocuție, aceasta din urmă supunîndu-se unor ritualuri precise, unor proceduri convenționale recunoscute și admise în cadrul unor instituții, ca tribunalul. Regulile pragmatice care guvernează realizarea actelor de discurs se adaugă deci regulilor sintactice și regulilor semantice (J. L. Austin, 1962).

3.1. Pentru J. Searle, semnificația unei fraze este dată de un potențial de act ilocuționar, format dintr-un potențial de forță ilocuționară și un potențial de conținut propozițional. Potențialul de forță ilocuționară este dat de *indicatori pragmatici* a căror semnificație este constituită din *condițiile lor de întrebuințare*. Ei sînt utilizați *convențional* pentru a arăta

* sens inerent unei fraze

** sensul pragmatic fiind funcție de utilizarea frazei într-un context de către un anumit locutor, determinat social și psihologic (A. Pap. 1962)

că sînt îndeplinite aceste condiții. (J. Searle, 1969). Deci, în ceea ce privește „sensul pragmatic" nu există nici o opoziție posibilă între *sens* și *întrebuințare*, de unde adepții „principiului exprimabilității" au putut trage concluzia că semnificația frazei reprezintă o imagine a actului de vorbire efectuat prin enunțarea ei și că interpretarea enunțurilor poate să se reducă la interpretarea frazelor (cel puțin pentru „actele de vorbire directe") ceea ce echivalează cu identificarea competenței pragmatice cu cea semantică.

4. *Analiza conversațională*, bazată pe principiul cooperării, pe maximele conversaționale și pe datele furnizate de situația de comunicare, duce la distingerea *implicațiilor convenționale* de *implicațiile conversaționale*, acestea din urmă fiind ipotezele pe care auditorul este obligat să le facă pentru a împăca orice enunțare cu prezumția după care locutorul respectă *principiul cooperării*. Ele nu mai sînt date, ca cele convenționale, de condițiile de folosire ale unor expresii lingvistice particulare, ci de condițiile de folosire a limbajului, în general. (H. P. Grice, 1957, 1969, 1975). Deci pragmatica ar avea ca obiect de cercetare distingerea, în „sensul' atribuit intuitiv unui enunț, între ceea ce este propriu-zis *semantic* (ceea ce ține de semnificația convențională a frazei) și ceea ce este „efect conversațional".

5. Într-o teorie pragmatică reprezentînd o joncțiune corectă între teoria actelor de vorbire și analiza conversațională, *sensul convențional* (semantic și pragmatic) și *efectele conversaționale* își găsesc locul în interpretarea enunțurilor. Distincția între *nivelul semantic fundamental* („convențional") și *efectul conversațional* nu trebuie să mascheze însă prezența, la nivelul semantic fundamental, a unei părți din *indicațiile pragmatice* și anume *implicațiile convenționale* date de condițiile de folosire a unor forme lingvistice care participă la semnificația literală a frazei. O. Ducrot și echipa sa, J. Cl. Anscombre și-au concentrat cercetările în acest domeniu care este cel al „conectorilor pragmatici" („les mots du discours"), care marchează prezența locutorului, atitudinea lui, evenimentul din situația de comunicare care declanșează actul de vorbire (*décidément, mais d'ailleurs, eh bien, je trouve que* etc.) (O. Ducrot, 1980).

6. Un ultim demers care ni se pare a fi de un mare interes pentru pragmatica lingivistică, ar fi acela care ar permite explicarea fenomenului de „convenționalizare" a unor „implicații conversaționale" și care ar duce, în ultimă instanță, la construirea unei „pragmatici diacronice", menită să studieze apariția în limbă, cel puțin a holofrazelor (formule-reflexe) și a conectorilor pragmatici.

Distincția între acea parte a sensului unui enunț care este conversațional derivată și acea parte care este atașată convențional formelor lingvistice nu este chiar atît de netă pe cît s-ar părea (vezi J. L. Morgan, 1978; Fr. Recanati, 1979). Convențiile de sens asociază unor forme lingvistice o semnificație literală care, în anumite cazuri, e pragmatică (indicații convenționale legate de condițiile de utilizare a acelor forme lingvistice). Dar, în procesul conversațional, aceste forme pot să vehiculeze un sens la care nu sînt asociate convențional. Asocierea unui sens conversațional se poate chiar convenționaliza prin uzaj, devenind indicator pragmatic, fără ca această funcție să se reflecte la nivelul semnificației sale. Această convenție a fost numită *convenție de uzaj*.

Convenționalizarea unor efecte conversaționale prin uzaj poate merge pînă la „literalizare" ducînd la formarea unui „nucleu semantic metadiscursiv", la apariția unor „valori pragmatice", a unor funcții noi ale unui indicator pragmatic deja existent în limbă, sau la apariția unor holofraze noi. O pragmatică „diacronică" nu poate însă să fie construită decît în cadrul unei teorii a *interlocuției*, care să dea seama de procesul semiolingvistic de constituire a acestui nucleu metadiscursiv (cf. Fr. Jacques, 1983 ; P. Charaudeau, 1983).

Acest proces de convenționalizare prin mecanismul discursiv, în perspectivă interlocutivă se manifestă la mai multe niveluri (etape intermediare) ;

A. Convenționalizarea în cadrul unui ritual al unei „micro-comunități" (familie, cuplu etc.).

Enunțul *E ora nouă*, adresat, în fiecare seară de către părinți copilului are un caracter stereotip, convenționalizat și reprezintă un act coercitiv, prin care acest copil este trimis la culcare.

B. În cadrul ritualurilor stabilite fie într-o formă de praxis (formulele de politețe), fie, la nivelul unei macro-comunități, ritualuri legate de practici cotidiene și supuse maximelor interacțiunii sociale, impuse de grija agenților de „a nu pierde fața" (vezi E. Goffman, 1973, G. Gusdorf, 1977),convenționalizarea este atît de puternică, încît contestarea valorilor ilocuționare derivate conversațional este de neconceput în cadrul unor raporturi normale. Astfel, enunțului atît de curent : *Nu vă supărați, caut strada Plantelor*, nu i se poate răspunde în mod normal : *Nu mă supăr, căutați-o.*, și nici întrebării indirecte : *Nu vă supărați, aveți un ceas ?*, nu i se poate răspunde : *Nu mă supăr, am un ceas (+ determinare : frumos, bun etc.)*

C. Procesul de formare a nucleului metadiscursiv, de convenționalizare pînă la literalizare apare finalizat în formarea holofrazelor, realizatori ai unor acte ilocuționare ca :

A DEZAPROBA : *Ei, asta-i bună !*, *E nemaipomenit* ! (limba română)
Ca, c'est la meilleure ! (limba franceză)

A INFIRMA : *Da de unde ?*, *Ei, ași* ! (limba română)
Penses-tu ! *Pensez-vous* ! (limba franceză)

A REFUZA : *Nici nu mă gîndesc !*, *Nici vorbă de așa ceva* ! (limba rom.)
Vous n'y pensez pas !, *Vous voulez rire* (limba franceză)a.

În concluzie, credem că dezvoltarea cercetării în pragmatica lingvistică se orientează spre o teorie integrată necesară, că joncțiunea teoriei actelor de limbaj și a analizei conversaționale trebuie completată cu analiza interlocuției, indispensabilă dezvăluirii mecanismului comunicațional și fenomenului „convenționalizării" efectelor derivate conversațional.

BIBLIOGRAFIE

AUSTIN, J. L., 1962 — *How to do things with words*, Clarendon Press, Oxford.
BAR-HILLEL, Y., 1954 — *Indexical Expressions*, în „Mind", vol. 63.
CHARAUDEAU, P., 1983 — *Langage et discours. Eléments de sémiolinquistique (Théorie et pratique)*, Hachette, Paris
DUCROT, O., et al., 1980— *Les mots du discours*, Les Éditions de Minuit, Paris.
GOFFMAN, E., 1973 — *La Mise en scène de la vie quotidienne*, Minuit, Paris

GRICE, H. P., 1957 — *Meaning*, in „Philosophical Review", 66, p. 377—388.
1969 — *Utterer's Meaning and Intentions*, in „Philosophical Review", 78, p. 147—177.
1975 — *Logic and Conversation*, in „Syntax and Semantics", 3, p. 41—58.
GUSDORF, G., 1977 — *La Parole*, PUF, Paris.
JACQUES, FR., 1983 — *La mise en communauté de l'énonciation*, in „Langages", nr. 70, p. 47—72.
MORGAN, J. L., 1978— *Two kinds of convention in indirect speech acts*, in Cole, P. (eds.), *Syntax, and Semantics, Pragmatics*", Academic Press, New York.
MORRIS, CH., 1938, *Foundations of the Theory of Signs*, in *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. I, nr. 2.
1946 — *Signs, Language, and Behaviour*, New York.
PAP, A., 1962 — *An Introduction to the Philosophy of Science*, New York.
RECANATI, FR., 1979 — *Le développement de la pragmatique*, in „Langue Française", nr. 42 p. 6—20.
1981 — *Les énoncés performatifs. Contribution à la pragmatique*. Les Éditions de Minuit, Paris.
SEARLE, J., 1969 — *Speech Acts*, Cambridge University Press.

RECITINDU-L PE C.S. PEIRCE SAU PRAGMATICA DE LA ACȚIUNE LA INTERACȚIUNE

DANIELA ROVENȚA-FRUMUȘANI

1. În evantaiul larg de preocupări al pragmaticii lingvistice actuale (de la teoria enunțării la analiza conversației, de la *speech acts* la argumentare și analiza discursului) apare o răsturnare a perspectivei coextensivă motto-ului bühlerian : „Este nevoie de doi nu numai în căsătorie, ci în orice eveniment social", deci o trecere de la subiectivitate (dominantă în teoria actelor de limbaj) la intersubiectivitate. În această perspectivă activitatea interlocutorilor nu se mai rezumă la recunoaștere, decodificare (Searle și principiul exprimabilității), ci reprezintă o *selecție* (a unei interpretări acceptabile din mai multe posibilități), un *calcul interpretativ* și apoi o *acceptare* (asumare a actului considerat reușit/respingere parțială sau totală a unui act neadecvat). Dacă în viziunea ilocuționară, actul de limbaj este de obicei o propoziție, în viziunea interacțională actul de limbaj este o unitate pragmatică, nu sintactică, independentă de sintaxa lingvistică, dar dependentă de sintaxa acțiunii. Față de analiza actului de limbaj din perspectiva locutorului, ca expresie a intenției sale comunicative (viziune mentalistă), în perspectiva interactivă interesează nu ceea ce sînt partenerii, ci ceea ce devin în interacțiune.

Față de reducerea *relației* la un predicat monadic de proprietate în termeni de *reprezentare* (în viziunea locuției) sau *intenția de comunicare* (în perspectiva ilocuției), se propune deci *modelul interlocuției* prin care și conținutul propozițional, și valoarea ilocuționară sînt determinate de situația interlocutivă, ceea ce înseamnă îndepărtarea de la schema clasică a comunicării citite de la stînga la dreapta — activitățile reale de a semnifica și înțelege fiind indisociabile.

În această perspectivă considerată o *lingvistică extinsă a enunțării* (F. Jacques, 1983), extinsă pentru că refocalizată asupra faptelor relaționale vom încerca o relectură a lui Peirce, care deși nu oferă o teorie unitară, ci fragmente disparate și care deși nu a exercitat influența lui Morris sau Wittgenstein conține cîteva nuclee germinative remarcabile privind *problematica normei*, *contextului*, *contractului discursiv*.

Vom încerca să înscriem sugestiile peirciene în două arii problematice : prima legată de activitatea inferențială, de calculul interpretativ al interlocutorului, cea de a doua legată de regulile, convențiile sau maximele pragmatice care actualizează nu doar abilități lingvistice, ci niște strategii mai generale numite de Morgan „common-sense strategies".

2. *Despre activitatea inferențială în viziunea lui Peirce.* De la Austin și Searle se știe că actul de limbaj se descompune în două componente : conținut propozițional și forță ilocuționară sau în termenii lui Wittgenstein ceea ce se spune este în raport cu ceea ce se arată în relația interlocutivă sau în formularea lui Peirce : „Să distingem între *propoziție* și *asertarea* acestei propoziții. Propoziția reprezintă o imagine căreia i se atașează o etichetă. Dar a aserta propoziția implică angajarea responsabilității celui care o asertează "(C.P.5.543*). Propoziția este deci imaginea, conținutul reprezentat, iar indicele sau eticheta explicativă valoarea ilocuționară (Peirce a intuit pertinent că această indicialitate ilocuționară poate fi și neverbală : „Intonația și privirea sînt suficiente pentru a indica dacă locutorul este serios. Aceste inflexiuni și priviri acționează dinamic asupra interlocutorului" — C.P. 2.237).

Cercetări ulterioare au evidențiat că această etichetă poate să existe sau să nu existe („Îți promit să vin mîine" față de : „Voi veni mîine"), să funcționeze direct sau indirect, iar în cazul funcționării derivate să antreneze modificarea simultană a valorii ilocuționare și a conținutului propozițional : „E curent aici" — aserțiune înțeleasă de interlocutor ca ordin de a închide sursa de curent).

Din exploatarea distorsiunii între literal și derivat apar : i) glumele de tipul „Nu vă supărați, caut, strada X. — Nu mă supăr, căutați-o" în care se respinge convenția lecturii derivate (rugăminte de sprijin) reținînd doar lectura descriptivă ; ii) sintagmatica eterogenă a dialogului în care adesea continuarea se raportează la valoarea derivată sau conținutul implicit (A — Tocmai am făcut o cafea. B — Mulțumesc. — aserțiunea despre „fabricarea" cafelei interpretată ca invitație).

Deci se poate spune că alături de valoarea ilocuționară primitivă înscrisă direct prin mărci reperabile în structura enunțului, există valori *derivate convențional* (de pildă valoarea injonctivă a propoziției interogative „Poți/vrei să faci x", care este o valoare înscrisă în *sistemul limbii)* și *valori derivate non convențional — efect al discursului și contextului.*

Alături de rolul implicitului în conversație, Peirce sesizează și supremația dialogului în orice tip de discurs („Solitary dialectic is still of the nature of dialogue" — C.P.5.546). Generalizarea dialogismului din perspectiva argumentării (C.P.5.456) urmează unui exemplu pertinent insuficient dezvoltat însă privind convenția („În anumite expresii convenționale ca de pildă « Încîntat că te văd » falsul nu antrenează pedeapsa"). Explicația lui Peirce în termeni argumentativi ar fi transpusă astăzi (cf.

* Trimiterea se face la: Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, vol. 5, §. 543 (vezi Bibliografia selectivă)

Goffman) ca normă de menajare a feței interlocutorului. Tot în capitolul „The nature of assertion", Peirce abordează *cuplul dialogic locutor/interlocutor* în situații reale sau în dedublarea practicată de locutor care devine și prim interlocutor („În orice aserțiune trebuie să distingem un vorbitor și un ascultător. Ultimul poate avea o existență problematică, ca atunci cînd comandantul unei nave închide într-o sticlă un mesaj de salvare și îl aruncă pe mare. Ascultătorul problematic poate fi aceeași persoană cu locutorul : atunci cînd înregistrăm mental o judecată" — C.P.2.334).

3. *Peirce și strategiile discursive.* Pe lîngă *competența lingvistică* (de natură lexicală, sintactică, stilistică), o interpretare corectă mobilizează un vast rezervor de informații greu sistematizabile numite „background knowledge" (Searle), „complex de presupoziții ("Schmidt) și care constituie *competența enciclopedică* (pe baza căreia discursul exploatează un „savoir préalable" și construiește neîncetat altele). C. Kerbrat-Orrechioni (1982) alătură acestor două tipuri de competențe *competența retorică* ca sumă a principiilor ce trebuie respectate pentru a juca cinstit jocul limbajului (legile discursului la Ducrot, postulatele conversaționale la Gordon-Lakoff, maximele conversaționale la Grice).

Regula sincerității (maxima calității la Grice) prin care locutorul se pretinde sincer în discursul său iar corelativ interlocutorul acordă locutorului creditul sincerității apare în formularea lui Peirce astfel : „Un act de aserțiune presupune că formulînd o propoziție, persoana performează un act care o supune rigorilor legilor sociale (sau, în orice caz morale) în caz că nu este adevărată și dacă nu are o scuză suficientă" (C.P.2.315). *Regula pertinenței* (maxima relației la Grice) ca adecvare la context, ca aderență la topics-ul discursiv, ca orientare argumentativă (un discurs cu efect este un discurs cu consecințe epistemice, praxiologice etc.) apare în formularea lui Peirce din *Judgement and Assertion* astfel : „Judecata, vehiculul în care un concept este transmis cunoașterii unei persoane nu este un eveniment pur reprezentativ ci implică un act, exercitarea unei energii și este legat de consecințe reale sau efecte" (C.P.5.547).

Definind contextul ca univers comun al locutorului și interlocutorului, condiție sine qua non a comunicării („Propozițiile discursului cotidian se referă la universul real și de obicei la vecinătatea apropiată [...] Universul trebuie să fie familiar vorbitorului și ascultătorului, altfel comunicarea nu ar fi posibilă" — C.P.2.357), Peirce dă un exemplu elocvent : dacă cineva intră brusc în cameră și spune : „There is a great fire" presupunem că este vorba de un incendiu în vecinătate (localizabil referențial de interlocutori) și nu de un eveniment din o mie și una de nopți (C.P.2357).

Nu este lipsit de interes să relevăm faptul că Peirce relaționează contextul atît cu realitatea descrisă (cercetări ulterioare K. Donnelan, inter alii privind distincția atributiv/referențial în interpretarea descrierilor definite), cît și cu intenția de comunicare („Circumstanțele în care propoziția este enunțată sau scrisă indică modul în care trebuie interpretată propoziția, dar ele nu acționează doar ca indice — „index of the environment"—„ci și ca evidență a relației intenționale între vorbire și obiectul său" (C. P. 2.357).

În sfîrșit un alt principiu al cooperării comunicative — *condiție de posibilitate a unei semnificații comunicabile* ar fi cel al *convenienței*, care înseamnă : neagresarea feței negative a celuilalt (de aici faptul că cererile ca violări teritoriale se formulează indirect sau atenuat) și neatacarea feței pozitive a interlocutorului (deci menajarea susceptibilității).

Situate la intersecția lingvisticii cu psihologia, sociologia și morala, aceste principii amenință într-un fel unitatea epistemologică a ceea ce numim lingvistică ; problema care se pune este cea a nivelului și modalității de încorporare a acestor principii, în cazul opțiunii pentru o lingvistică de tip pragmatic, extinsă.

Important de menționat ar fi și faptul relevat de Peirce cu exemplul „I'mperfectly delighted to meet you" că aceste reguli intră în conflict unele cu altele : regula sincerității cu cea a convenienţelor (locutorul este într-un fel constrîns la adoptarea uneia în detrimentul celeilalte și în genere codul convenienţelor primează) sau regula informativității cu cea a pertinenței într-un anunț ca : „Muzeu deschis lunea" (competența enciclopedică furnizînd lectura „Muzeu deschis chiar și lunea" — zi consacrată de „relâche".

Încheierea ar fi că aceste principii acționează simultan ca niște consemne de codificare și interpretare (fiindcă îl consideră pe locutor sincer în principiu, interlocutorul este în principiu credul), consemne cu rol decisiv în operațiile calculului interpretativ, în derivarea „în cascadă" a propozițiilor — de la conținutul manifest la straturile cele mai ascunse și aleatoare ale conținutului implicit.

Peirce subliniază pregnant natura acțională a activității discursive, reglementată de normele logicii acțiunii : „Dacă cineva dorește să afirme ceva în mod solemn, el procedează ca și cum ar depune mărturie în fața judecătorului sau a notarului. A depune jurămînt nu este un eveniment de natura reprezentării — *Vorstellung*. Nu este un *saying*, ci un *doing*. Legea îl denumește cred *act*. Și va fi urmat de efecte reale în caz că substanța aserțiunii se dovedește neadevărată(...) Dar acest ingredient, asumarea responsabilității, atît de pregnant în aserțiunea solemnă trebuie să fie prezent în orice aserțiune autentică (genuine assertion)" (C.P.5.546).

Responsabilitatea și asumarea sînt decelate și la nivelul interpretului considerat co-agent discursiv, ca în C.P.4.538 : „Argumentul (după ce anterior precizase că orice act de aserțiune se convertește în argumentare) este un semn care acționează asupra interpretului ; reprezentînd un proces de schimbare în gînduri sau semne, el induce această schimbare în interpret".

Într-o perspectivă interacțională un enunț va însemna ceea ce interlocutorii cred că locutorul a vrut să spună în și prin enunț sau în sintetica formulare a lui François Flahault : „Parler c'est anticiper le calcul interprétatif de l'autre".

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

JACQUES, FRANCIS, 1983 — *La mise en communauté de l'énonciation*, in „Langages" 70, pp. 47—71.

KERBRAT-ORRECHIONI, CATHERINE, 1982 — *Comprendre l'implicite*", in *Documents de Travail et Pré-publications*, Univ. di Urbino, 110—111, serie A.

MORGAN, JERRY, 1978 — *Two Types of Convention in Indirect Speech Acts*, in *Syntax and Semantics 9-Pragmatics*, New York Academic Press, pp. 261—280.

PEIRCE, CHARLES SANDERS — *Collected Papers* (eds). C. Hartshorne, P. Weiss, A. Burke Cambridge, Mass.: Harvard, Univ. Press, 1931—1958.

RÉCANATI, FRANÇOIS, 1980 — *Les niveaux de l'analyse pragmatique*, in *Documents de Travail et Pré-publications*, Univ. di Urbino, 94, serie A.

SBISÀ, MARINA-FABBRI, PAOLO, 1980 — *Models (?) for a Pragmatic Analysis Working Papers*, Univ. di Urbino, 91, serie A.

CÎTEVA OBSERVAȚII ASUPRA METAFIZICII LUI DIMITRIE CUCLIN: TEORIA EXISTENȚEI

DUMITRU MATEI

În istoria gîndirii filosofice și estetice românești, Dimitrie Cuclin este primul constructor de *sistem estetic muzical metafizic fundamentat*, primul nostru gînditor preocupat să explice, printr-o vastă construcție teoretică, arta celei mai bogate complexități sufletești. Îi va urma, în aceeași ordine de preocupări, Alexandru Bogza căruia, de asemenea, îi vom consacra un studiu separat.

Dimitrie Cuclin și-a clădit edificiul pe întinderea a peste șase decenii, cu o pasiune și cu o meticulozitate înscrise în cele mai adînci circuite ale temperamentului său. Studiul atent al metafizicii sale (rămasă în manuscris și însumînd cca 800 de pagini) dezvăluie un spirit pătruns de excepționala amplitudine și adîncime implicate în cuvîntul „metafizică", un gînditor care, asemeni lui Blaga, s-a consacrat efortului de a elabora o viziune de ansamblu asupra lumii, viziune din unghiul căreia să explice omul, rațiunea lui de a fi, precum și anume sectoare privilegiate ale creației umane. Compozitor și estetician de talie europeană, deși încă, din păcate, foarte puțin cunoscut publicului nostru în aceste înalte preocupări ale spiritului său, Dimitrie Cuclin excelează și în capitolul metafizicii. Experiența filosofică universală și bogata ei tradiție au fost trase în combustii interioare adînci și topite într-un proiect teoretic de mare anvergură, deși, la prima impresie — întărită și de propriile-i declarații — pare că totul a fost scos din intuiție.

Sistemul filosofic cuclinian este alcătuit din patru părți: *teoria existenței* (ontologia), *omul* (antropologia) și *teoria imortalității*, compartiment care se leagă de o filosofie *sui generis* asupra valorii[1]. Originalitatea și permanențele esteticii lui Dimitrie Cuclin — am în vedere *Tratatul de estetică muzicală* apărut în 1933 — nu ni se pot dezvălui în chip adecvat și deplin decît din unghiul modului în care au fost puse și soluționate aceste delicate probleme filosofice.

În cele ce urmează îmi propun să aștern cîteva observații asupra teoriei cucliniene a existenței.

---

[1] Această compartimentare nu a fost operată de Cuclin. Ne-a fost însă sugerată de text — un text care nu a intrat pînă acum în circuitul cercetării — și o propunem întru mai sistematica explicare a sistemului său filosofic și estetic.

1. ESENȚA ȘI SUBSTANȚA

Propoziția fundamentală a ontologiei cucliniene este aceasta : „Lumea, în totalul ei, se compune din *esență* și *substanță*. Un *dualism unitar* al totalului univers" (II, 1 — s.ns.)[2].

În această propoziție atrage imediat atenția conceptul de „*dualism*".

Cu observația că ontologia cucliniană — s-o numim deocamdată „dualistă" — nu se înscrie sub aripa idealismului filosofic. După ce vom fi acumulat datele necesare, vom fi în măsură să desprindem diferența specifică a acestui „dualism" ontologic.

Ce este însă *esența*, ce este *substanța*?

Să notăm, mai întîi, că, în vederile lui Cuclin, *esența* și *substanța* desemnează fenomene existențiale la scară cosmică și că perechea categorială în discuție este prinsă și particularizată, prin excelență, în coordonate ontologice. Era firesc ca relatele să fie determinate sub raportul modalității (sens ontologic) adică după felul în care *esența* și *substanța* există în particularitatea lor.

În legătură cu această chestiune trebuie spus că dacă unul din termenii relației, anume *substanța*, primește dintru început o determinare univocă menținută consecvent de-a lungul întregului text („substanța este modul de manifestare al esenței"), în jurul celuilalt termen, Dimitrie Cuclin țese o multitudine de accepții, unele contradictorii chiar. Nu-mi propun să înregistrez aici fluctuațiile de sens întîlnite. De ajuns să observ că în toate definițiile și delimitările cucliniene există o constantă : termenul *esență* este constant alăturat termenilor „potențial" și „potențialitate".

De exemplu : „esența este potențialul existențial" (II, 4) ; „în esență este existența, potențialul" (II, 9) ; „esența este totul potențial" (II, 11) ; „derivanta esență" și „esența derivantă" (II, 19 și 21) ; „esența are un potențial creator nelimitat" ; „potențialul activ al esenței" (II, 25) ; „esența reprezintă potențialul vieții" (II, 38) ; „Și dacă substanța realului cuprinde totul în actual, același tot e mai înainte cuprins în potențiala esență" (II, 44) ; „toate funcțiile actuale ale universului substanțial, viu și muritor, se găsesc, potențial, în universul esențial" (III, 6) ; „toate stările și mișcările substanței (zac) în stadiul potențial originar" (III, 9) ; „esența poartă atributul supremei potențialități" (III, 9) ; „esența este potențialul infinit unitar" (III, 36) ; „esența este un potențial universal" ; „universala potențialitate a esenței" (III, 37) etc. Exemplele ar putea fi înmulțite.

Faptul că în determinarea *esenței*, Dimitrie Cuclin introduce constant termenii „potențial" și „potențialitate", anume în înțelesurile tocmai semnalate ne îndreptățește să conchidem că *în spiritul concepției sale ontologice „esența" desemnează infinita și eterna potențialitate creatoare a cosmosului, iar substanța modul ei de manifestare*. Relația *esență-substanță* — una din temele majore ale ontologiei cucliniene — este considerată, principial, ca una de la *derivant* la *derivat*.

„Esența este cauza primă a universului substanțial" (III, 22). Substanța, în consecință, va fi „o ipostază a esenței" sau o „esență substanțializată" (III, 19). „Din esență derivă substanța. Substanța, așadar, este un mod al esenței" (II, 3). „Substanța ca simplu mod, neavînd

[2] Trimiterile din cuprinsul acestui studiu se vor face la manuscrisele celor patru volume ale metafizicii cucliniene, puse la dispoziția noastră, în copie dactilografiată, de Vladimir Constantin Mașala, căruia îi aduc călduroase mulțumiri și pe această cale. Cifra romană indică ordinea manuscriselor — indicată de Cuclin — iar cifra arabă numărul paginii din care a fost extras citatul.

existență proprie, nu există de sine. Ea există numai întrucît există esența" (II, 3).

Considerînd însă *esența* și *substanța* ca entități la scară cosmică, Dimitrie Cuclin subliniază, în legătură cu prima sa teză („lumea, în totalul ei, se compune din substanță și esență. Un dualism unitar al totalului univers") *coexistența* celor două fenomene — universuri : *esențial* și *substanțial* : „ ... esența și substanța sînt universuri coexistente. Ele alcătuiesc un dualism unitar într-o inseparabilă unitate" (III, 8) „esența și substanța sînt două coexistente înfățișări ale unuia și aceluiași lucru" sau „două coexistente înfățișări ale totului" (III, 18). Dimitrie Cuclin are permanent în vedere „unitarul dublu univers esențial-substanțial", aceste două universuri sau „stări" : „prima originară și extinsă într-un infinit temporal și eternă, a doua derivată și extinsă în infinitul spațial și muritoare" (III, 25).

De la *unitarul dublu univers*, Cuclin trece la ideea *unitarului dualism universal* „al universurilor gemene, siameze" (III, 45) pentru a deschide, pornind de aici, problema *atributelor esenței* și ale *substanței*.

Mai înainte însă de a prezenta și analiza acest al doilea orizont al ontologiei cucliniene se impune — date fiind specificările cuprinse în paginile precedente — să dăm răspuns cîtorva întrebări : ontologia cuclinană se înalță, într-adevăr, pe un *dualism* în sensurile filosofice istoricește cunoscute ale termenului sau este vorba, mai curînd, de o explicație avînd în centrul ei polaritatea a două entități la scara „totalului univers"? Cunoscînd acum determinările *esenței* și ale *substanței*, ca și modul punerii lor în relație, am fi prin ceva îndreptățiți să conchidem că perechea categorială *esență-substanță* n-ar fi, în fond, altceva decît refacerea, în termenii unei ample viziuni metafizice, a mișcării de la *potențial* la *actual*?

Ar fi, cred, să acreditäm o gravă eroare dacă am așeza construcția cuclinană sub definițiile filosofice istoricește cunoscute ale *dualismului ontologic*. Sistemul lui Dimitrie Cuclin dezvăluie — chiar dacă rămînem doar în raza primei propoziții fundamentale — particularități care-i conferă, pe toată întinderea, o configurație cu totul aparte în constelația sistemelor filosofice și estetice europene și românești.

Mai întîi, întrucît gînditorul nostru nu explică „totalul lumii și totalul univers" prin recurs la două principii *opuse* și *ireductibile*, unul fiind de natură ideală, iar celălalt de natură materială. În demonstrația sa nu transpare nicăieri această notă definitorie a dualismului ca teorie ontologică. *Esența* și *substanța* nu sînt luate nici în accepția *idealismului obiectiv*, anume în înțelesul că *esența* ar avea o natură spirituală și că ar fi o determinare premergătoare *substanței*, existenței în genere.

„Lumea — notează Cuclin — este în fond unitară, ca conținut. Nu se poate ca substanța și esența să fie două lucruri atît de diferite ca să fie fundamental categorisite unul într-un fel și celălalt într-alt fel" (II, 2). Prin afirmarea *unității de conținut* a lumii — și vom vedea că este vorba de o unitate prin excelență materială a ei — Dimitrie Cuclin respinge, *ab initio* și din principiu, concepția platoniciană, întregul șir al viziunilor cosmologice neo-platoniciene, totalitatea principiilor care întemeiază idealismele ontologice în genere. Propozițiile de temelie ale concepției sale nu țin de sugestia metafizicilor idealiste tradiționale. *Esența* și *substanța* — înțelese ca entități sau ca „stări" *coexistente* ale „totalului univers" — sînt date *concomitent* și nu *create* în temeiul unei ierarhii sau finalități metafizice. Nu există, prin urmare, un *ceva*, un *ce*, o *entitate* sau

vreo *proprietate* situate deasupra lor ca să le unească. Dimitrie Cuclin nu recurge la mituri metafizice ; gîndul său evoluează în afara oricărei doctrine mitice, magice etc., şi se leapădă, mai ales, de orice doctrină creaţionistă de provenienţă şi de funadamentare religioasă. În temeiul construcţiei sale sînt introduse alte exigenţe, şi în primul rînd ideea „fundamentalei unităţi" (II, 16) a *esenţei* şi a *substanţei*, a desăvîrşitei lor simbioze ca suport unic şi unitar al lumii.

Încă o dată : Dimitrie Cuclin nu trage *esenţa* în afara lumii pentru a o ipostazia ca un *ce* transcendent cu funcţie de a genera substanţa lumii şi lumea ca substanţă, ci este dată ca *imanentă* totalului lumii şi totalului univers, *substanţa* nefiind altceva decît „lucrul orînduit sub însuşirea de a fi a esenţei" (II, 3). Reţinem şi subliniem aici ideea că filosofia cuclniană, în întregul ei, se opune deschis şi ferm monismului filosofic idealist în general şi monismului filosofic idealist de inspiraţie religioasă în special. De altfel, întinsa şi solida sa teorie asupra imortalităţii — chestiune asupra căreia voi reveni cu un alt prilej — dezvăluie cu toată claritatea că „misticismul" şi sentimentul religios nu au fost înscrise în natura gîndirii lui Cuclin.

Să dăm acum răspuns primei întrebări : concepţia filosofică a lui Dimitrie Cuclin *nu* se înalţă pe un *dualism-ontologic* în sensurile filosofice istoriceşte cunoscute ale termenului. Dar atunci cum se explică prezenţa termenului „dualism" în propoziţia fundamentală a sistemului ?

În legătură cu această chestiune să precizez că Dimitrie Cuclin exploatează termenul *dualism* sub titlul de *diferenţă*, *polaritate* sau *antiteză* (pentru el sînt termeni echivalenţi). *Esenţa* şi *substanţa* nu sînt determinate, aşadar, prin *opoziţie de natură*, ca de la spiritual la material, ci, prin excelenţă, sub ideea de *diferenţă*, *polaritate* sau *antiteză* în cuprinsul unităţii de conţinut, materiale, a lumii.

„Esenţa şi substanţa sînt în fond unul şi acelaşi lucru" (adică totalul lumii şi totalul univers considerat sub aspectul a două universuri coexistente — n.ns.). „Dar esenţa — subliniază Cuclin — *diferă* de substanţă : esenţa îşi are existenţa în potenţial ; substanţa îşi are viaţa, în actual, în realitatea actuală a clipei" (II, 11 — s.ns.). Sau : „Dintr-un punct de vedere periferic numai doar, ele diferă totuşi într-un fel anumit ... Esenţei îi este mod substanţa" (II, 2).

Sînt foarte multe pasajele în care Cuclin pune în evidenţă diferenţa, polaritatea sau antiteza dintre cele două coexistente universuri.

În consecinţă, repet, nu este vorba de un dualism ontologic în înţelesurile filosofice tradiţionale ale termenului, ci de o explicaţie a *unităţii existenţei* printr-una din structurile ei polare : *persistenţă-schimbare*, *potenţial-actual*.

În sfîrşit, în virtutea modului în care Cuclin descrie raporturile *esenţă-substanţă*, am fi oare îndreptăţiţi să conchidem că ar fi vorba *doar* de specificarea în alţi termeni a categoriilor *persistenţei* şi *schimbării* sau a *potenţialului* şi *actualului* ?

Gîndul ne-ar putea duce la o influenţă aristotelică. Presupunerea se susţine, deşi Cuclin nu face absolut nici o referire în acest sens. Regăsim, de bună seamă, în descrierea cucliniană a raportului în discuţie, accentul puternic pus asupra procesului de trecere de la ceea ce persistă la ceea ce se schimbă, de la potenţial la actual. Cu observaţia că el nu a substituit, pur şi simplu, *persistenţa* şi *schimbarea*, *potenţialul* şi *actualul* prin termenii *esenţă* şi *substanţă*. Alegerea acestor termeni şi nu a altora deţine rosturi şi funcţii bine definite în cuprinsul sistemului său.

2. ATRIBUTELE ESENȚEI ȘI ALE SUBSTANȚEI

Observam mai înainte că relația *esență-substanță* este considerată, în principiu, ca una de la *derivant* la *derivat* : „Din esență *derivă* substanța. Substanța așadar, este un *mod* al esenței" (II, 3 — s.ns.).

Din unghiul acestei *diferențe* — „derivanta esență" și „derivata substanță" — determină Cuclin, în tradiția lui Spinoza, dar într-o altă viziune, *atributele* celor două categorii. Întrucît este *derivantă*, esența primește, în primul rînd, atributul *unicității*, *unității* și *simplității*. „Esența-i unică, unită și simplă ..." (II, 3). Dacă primele două atribute nu ridică semne de întrebare, ultimul indică, în virtutea aceleiași diferențe (derivant-derivat) ideea că „multiplul (substanța — n.ns.) derivă din simplu (esența — n.ns.) și nu simplul din multiplu" (II, 3). Cuclin însă adaugă : „Esența-i unică, unită și simplă prin însăși însușirea *insubstanțialității* ei" (II, 3–s.ns.).

Termenul „insubstanțialitate" nu trebuie să ne ducă gîndul prea departe. Acest termen nu trebuie luat cu înțelesul de „extramundanitate" sau „extramaterialitate", ci, exclusiv, cu înțelesul de *potențialitate neactualizată în formă substanțială*, așadar *potențialul nedevenit actual*. Din împrejurarea că *esența* este particularizată, definitoriu, prin *insubstanțialitate*, în sensul tocmai semnalat, decurg celelalte atribute ontologice ale ei : *eternitatea* și *calitatea*. „Esența, statornică, există în eternitate, în potențial" (II, 4) ; „Eternul este în esență" (II, 5) ; „esența este plină la infinit de întreg eternul potențial al vieții și singura capabilă să fi purces de la ea însăși" (II, 55). Asupra atributului *calității* esenței (ca „putere"), Cuclin revine într-un context demonstrativ care dezvăluie o altă semnificație.

Dacă *esența*, ca infinită potențialitate creatoare a cosmosului, poartă atributul *unicității*, *unității*, *simplității*, *insubstanțialității*, *eternității* și *calității*, substanța va purta — în virtutea polarității semnalate — atribute de semn contrar. Întrucît este *derivată* ea va primi, în consecință, atributele *infinității*, *multiplicității*, *relativității* și *cantității*.

„Substanța este un derivat infinit" (II, 3). Dacă „eternul este în esență în substanță este infinitul" (II, 5). Dacă esența este unică, „multiplă e substanța numai" (II, 3). „Substanța, nestatornică, trăiește în temporar, în actual" (II, 4) ; „Relativul e propriu substanței " (II, 9). Dacă esența este subtilă, „substanța e grosolană" în sensul că poartă stigmatul „cantității" (II, 4).

Din modul în care Cuclin determină atributele *esenței* și ale *substanței*, apare în prim plan și cu totul clar caracterul de *polaritate* sau *antiteză* al termenilor corelați. Importantă este însă perspectiva sub care a fost concepută această polaritate, și am văzut : unitatea de conținut a lumii, dar — să observăm — prin *subordonarea* termenilor : esența este derivantă, substanța este derivată, reversibilitatea substanței în esență fiind considerată ca imposibilă. Să precizăm aici, pentru a reveni mai pe larg, cu un alt prilej, că subordonarea substanței este dictată în chip exclusiv de rațiuni de ordin axiologic.

3. SEPARAREA ESENȚEI

Determinarea atributelor *esenței* și ale *substanței* deschide capitolul problemelor relative la *posibilitatea* și *modul* în care *esența* (ca infinită și eternă potențialitate creatoare a cosmosului) se *manifestă*. Este al treilea orizont al ontologiei cucliniene.

„Esența, *în ea însăși* — consemnează Cuclin — nu-i manifestă" (II, 3). Aceasta înseamnă, se explică el imediat, că *esența există, dar nu trăiește* : „ea există numai în potențialitate" și, ca atare, „nu trăiește" (II, 4). Dar, „decum dobîndește însușirea manifestabilității, înseamnă că nu mai este esență (potențialitate — n. ns.), că a și devenit substanță" (II, 3).

La rîndul ei *substanța trăiește, dar nu există*, anume în înțelesul — spune Cuclin în continuare — că „ieșind din sfera existenței (a esenței, a potențialității — n. ns) substanța intră în sfera vieții" (II, 4). În aceste sensuri trebuie să luăm desele sale precizări, anume cum că singurul lucru care *există* este esența, și singurul lucru care *trăiește* este substanța.

Următoarea întrebare ar fi aceasta : cum dobîndește esența însușirea manifestabilității?

Cercetarea consacrată clarificării acestui delicat „proces cosmic" începe cu ample considerații inspirate de mișcarea gîndului științific modern. Dimitrie Cuclin reține însă, în primul rînd, determinațiile susceptibile să pună în lumină acest proces din unghiul fizicii. Prezint aici propoziția cea mai deplin dătătoare de seamă în acest sens : „Care este proprietatea primă a substanței? Gravitația. De unde? Consecința atracției. De unde atracția? Datorită magnetosferei atomice. Ce vorbește de o magnetosferă atomică? Însăși atracția dintre corpuri. Atracția sateliților de către planete, a planetelor de către sori, atracții intersolare poate ; intergalactice, posibil. Reciproca atracție dintre esență și substanță, probabil. *Fenomene datorite intervenției antagoniste a magnetismului asupra inerției substanțiale și dovedind adevărul originei magnetismului în esență*" (II, 17 — s. ns.).

Lăsînd, deocamdată, de o parte problemele relative la importanța și semnificația acestei propoziții în perspectiva întregii construcții teoretice cucliniene, să reținem teza potrivit căreia *magnetismul își are originea în esență*. Cum va explica Dimitrie Cuclin acest lucru? Raționamentul său este următorul : dacă atracția universală se datorează magnetismului, înseamnă că acestui fenomen nu i se poate nega însușirea de „massă". Dar despre ce fel de „massă" este vorba? „I se poate spune, consideră Cuclin, massă magnetică imaterială cu această precizare că, în calitate de massă, magnetismul e un *ce* intermediar între material și imaterial, mai precis încă, un imaterial într-o subtilă tendință sau poate chiar într-un foarte subtil proces de materializare" (II, 41). „Magnetismul — notează el în altă parte, dar de astă dată mai clar — este un mod intermediar între esența propriu-zisă și substanță, avînd în vedere că participă prin atributuri care țin de ambele moduri . . ., fiind imaterial (în sens de „insubstanțial" — n. ns.,), ca o adevărată esență, și avînd massă ca orice substanță. Magnetismul are un rost necesar, de legătură, de punte unificatoare între cele două universuri . . Un organ intermediar al dublului organism universal, de posibilitate a exersării influenței, din partea esenței, asupra unui complex esență-substanță, deja în perspectivă" (III, 26). Dimitrie Cuclin oferă o imagine foarte clară a acestui fenomen cosmic : „Universul esențial extrage — printr-un subtil proces de autodegradare, de preautosemimaterializare — din el însuși « undele » cu care străbate componența imaterială a magnetismului pentru a se înfige în componentu-i «massă», prin mijlocirea căruia injectează, ca printr-o seringă, potența esențială în massa materială, cosmică" (III, 23—24).

Să notăm că deabia în acest moment al demonstrației sale, Dimitrie Cuclin spune exact ce înțelege prin *esență* : *esența* închide și cuprinde în sine „potențialul vital în curs de actualizare". El explică în acest sens foarte clar, și în legătură cu ideea „separării esenței", că „sub acțiunea potențialului vital în curs de actualizare, esența se separă în ea însăși și magnetism, pe care-l penetrează totuși și căruia îi cedează atributul manifestabilității în infinitul spațiului și atributul încă potențial al fragmentării la infinit, păstrîndu-și pentru ea atributul unității și timpul eternității . . " (II, 39—40).

Să-mi fie îngăduit să precizez, încă o dată, că în specificarea celor două relate *(esența* și *substanța)*, Dimitrie Cuclin nu postulează un *ceva*, un *ce*, o *entitate* abstract-spirituală situată deasupra lor ca să le unească și care să explice posibilitatea *devenirii*. Trecerea esenței în substanță se operează prin intermediul unui factor material — magnetismul. Nu prezintă absolut nici o importanță faptul că această ipoteză ne pare astăzi naivă. Ne situăm la nivelul principiilor, iar principiul care explică „separarea" (de fapt *devenirea*) universului esențial în univers substanțial este un *principiu material*.

Prin urmare, prin teza „*separării esenței*" (în magnetism imaterial și material totodată) obține Dimitrie Cuclin imaginea *universului substanțial* : magnetismul se separă, la rîndul său, în infinitatea atomilor; atomul se separă „într-un uimitor concert" de particule electrice diversificabile; electricitatea se separă, apoi, în pozitiv și negativ, fapt care explică „atracția interatomică precum și atracția dintre toate infinitele și infinit diversele componente, simple ori infinit de complexe, ale uluitoarei organizații universale" (II, 40). Dar atracția se „transmite" în gravitație, în sensul că imprimă corpului atras o tendință centripetă, aceea de a cădea în centrul atractiv al „massei" care-l atrage, dar și o tendință centrifugă.

Urmează un șir de considerații mai speciale pe care nu le mai rezumăm aici.

În viziunea lui Dimitrie Cuclin, „universul substanțial" este alcătuit dintr-un lanț de *moduri* (tot atîtea metamorfoze ale substanței) : magnetismul este *mod* al esenței, din „massa" magnetică imaterială (în sens de *insubstanțială)* derivă electricitatea ca *mod* al magnetismului; energia, la rîndul ei, este un *mod* al electricității; lumina va fi un *mod* al energiei electrice; căldura — un *mod* al luminii, iar materia un *mod* al energiei purtătoare de lumină și căldură. Iată, în expresia lui Cuclin, lanțul *modurilor* constitutive ale *universului substanțial* : „Esență — magnetism — electricitate — lumină — căldură — materie purtătoare de lumină și căldură" (II, 39).

Dar universul substanțial „este însuși mediul vieții", modul în care se desfășoară infinitatea infinitelor lanțuri de cauze—efecte, în împrejurare care ne dă imaginea „unui clocotitor vulcan de orizonturi la infinit" (II, 52). „Ceea ce caracterizează lumea — conchide Dimitrie Cuclin — este mișcarea". „Mișcarea creează în universul substanțial «forme» și, din complexe mișcări, «stări», ele însele în mișcări de translație organizabile în «stări» mai vaste, de asemeni în mișcare de translație, și așa mai departe, la infinit" (III, 27).

Să menționăm aici un fapt de primă importanță pentru configurația sistemului filosofic considerat în ansamblu : Dimitrie Cuclin întreprinde o analiză profundă și cuprinzătoare a *mișcării* în perspectiva con-

ceptului de *funcție*, concept preluat din modul de alcătuire a „sistemului muzicii" și extins asupra „totalului univers". El notează în acest sens că filosofia a pus la contribuție toate științele, în afară de știința muzicii. Nu s-a înțeles, cu alte cuvinte, că în muzică elementul sonor „nu este altceva decît un purtător de *funcțiuni*, de număr infinit, elemente aparținînd unui miraculos și minunat *sistem*, sistemul tonal ... atît în compunerea lui, cît și în infinitele relații posibile ale componenților lui" (IV, 48 — s. a.). Or, consideră Cuclin, „*ființa universală și eternă rămîne, înainte de orice, ca și ființa științei și artei muzicale, o alcătuire de valori funcționale în mișcare*" (IV, 51 — s.a.). Emisfera universului substanțial, în consecință, prezintă o infinitate de valori funcționale. De exemplu: „... ionii și electronii, coordonați în atom, dau o nouă funcție; atomii, în continuarea procesului de coordonare, dau o nouă funcție: molecula; coordonarea moleculelor dînd funcțiile noi ale organelor, și acestea dînd ființa, o nouă funcție, și așa mai departe într-un proces analog celui urmat de la satelit la planetă, stea, constelație, lume și sisteme de lumi etc." (IV, 73).

Prin *universul substanțial* și sub ideea de *funcție* pune Cuclin în valoare geneza omului. „Fenomenului penetrației esenței în substanță i se datorește, în perpetuu, prin treptele cristal, vegetal, animal, formarea omului, ca ultim stadiu al procesului de plămădire a materiei organice, propice manifestării stărilor de conștiință și spirit" (III, 9).

Din acest punct se desface a doua aripă a sistemului filosofic cuclinian — *problematica omului* — chestiune asupra căreia îmi propun să scriu cu un alt prilej.

În istoria gîndirii filosofice românești — asemeni lui Vasile Conta, Rădulescu-Motru, Lucian Blaga, Camil Petrescu sau Mircea Florian, ca să ne oprim doar la aceste prestigioase nume — , Dimitrie Cuclin construiește și motivează o viziune ontologică întru totul originală, proiect teoretic prin care caută să pună în lumină temeiurile ultime ale lumii și să explice modul ei de structurare interioară. Nu este nevoie să mai rezum aici tezele și concluziile sale în această ordine problematică. Deajuns să reținem că raportul *esență-substanță*, interpretat ca *polaritate* sau ca *opoziție corelativă* — ideea fundamentală a oricărei concepții dialectice — , ca și viziunea modern argumentată pe care o proiectează asupra „universului substanțial", atestă cu prisosință că, în orientarea ei de principiu, ontologia cuclineană circumscrie o poziție filosofică realist-rațională și dialectică, faptul că în premisele ei nu se infiltrează, sub nici o formă, ideea mișcării de la *transcendent* la *imanent*, de la *Dumnezeu* la *lume*, așa cum s-a considerat pînă acum și doar din lectura, nici aceea aprofundată, a *Tratatului de estetică muzicală* din 1933. Dar asupra acestei chestiuni voi reveni, consacrîndu-i un spațiu mai larg, într-un alt context. Am reținut însă intenționat atenția cititorului asupra textului, tocmai pentru a bloca o asemenea interpretare a ontologiei filosofice cuclineene.

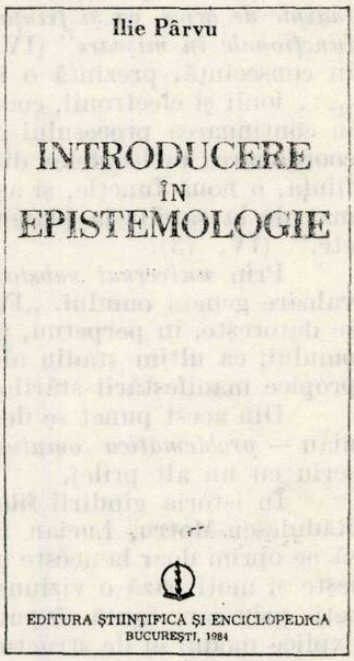
Menționez, în încheiere, că această judecată de valoare trebuie considerată provizorie și parțială. Introduc această rezervă pentru că, așa cum voi încerca să demonstrez cu un alt prilej, sistemul lui Dimtrie Cuclin este afectat, ca și sistemul lui Blaga, de „ideea antropomorfică", fapt care se va răsfrînge într-un anume fel asupra întregii sale construcții teoretice.

În obiectiv:

ILIE PÂRVU

INTRODUCERE ÎN EPISTEMOLOGIE

BUCUREȘTI, EDIT. ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1984, 480 p.



O HARTĂ A EPISTEMOLOGIEI CONTEMPORANE

DAN TOTESCU

De mai bine de zece ani, Ilie Pârvu s-a făcut remarcat în avangarda epistemologiei românești printr-o activitate prodigioasă: cursuri, seminarii și cercuri științifice pe linie didactică și numeroase cărți și studii care reflectă și completează vocația sa pentru filosofia contemporană a științei. Totodată el a contribuit prin traduceri la popularizarea celor mai influente tendințe și a celor mai reprezentativi autori din epistemologia contemporană în paralel cu efortul de a înscrie în circuitul universal valorile cercetărilor românești. Chiar pentru cititorul român nume ca Octav Onicescu, Dan Barbilian, Gr. C. Moisil ș. a. își datorează rezonanța epistemologică în bună măsură activității de popularizare întreprinse de Ilie Pârvu.

Ultima sa carte *Introducere în epistemologie* vine să umple un gol de multă vreme resimțit în literatura noastră de specialitate. Într-adevăr, lucrarea de față constituie mai mult decît o introducere, o sinteză (prima în limba română!) a principalelor curente, dezbateri, tematizări și probleme care au marcat evoluția epistemologiei în ultimii cincizeci de ani. Cercetarea lui Ilie Pârvu își împlinește conținutul într-o dublă instanță: sincronică și diacronică. El urmărește atît structura conceptuală a diferitelor sisteme epistemologice contemporane cît și devenirea lor sub raport problematic, cauzalitatea logică a transformărilor care au avut loc în acest domeniu și totodată prospectează tendințele evoluțiilor viitoare pe baza criteriului convergenței reflecției filosofice asupra științei cu știința reală actuală. Acest criteriu al convergenței conceput în mod concurențial este, după Ilie Pârvu, cel care decide în ultimă instanță asupra valorilor epistemologice care se permanentizează actualmente.

Tabloul epistemologiei secolului al XX-lea este înfățișat de Ilie Pârvu ca un cîmp de confruntări profunde, dar și de cooperare sinceră între tendințele rivale, într-un scop comun: înțelegerea, explicarea și descrierea cît mai adecvată și adevărată a fenomenului „știință" și chiar includerea și participarea filosofiei în și la activitatea științifică. Pentru aceasta filosofii care s-au întrebat „*ce* este știința?", „*de ce* este ea așa și nu altfel?", „*cum* este (se înfățișează) știința? " s-au văzut obligați, prin însăși dialectica adevărurilor pe care le căutau, să facă efortul de apropiere de frontul cercetării științifice reale, să cunoască din interior activitatea desfășurată în comunitățile științifice și — firesc într-o perioadă caracterizată prin constituirea dosarului unei critici a rațiunii științifice — să le potențeze dinamica conceptuală specifică (cf. 9.1., 9.2.).

Fundalul pe care se țese drama epistemologiei contemporane și totodată axa de referință a dezvoltărilor ei le constituie cele două concepții rivale dominante de prin anii '30: raționalismul critic al lui Popper și, mai ales, logica științei în varianta ei empirist-analitică. Impasul în care a ajuns epistemologia pe această cale, eșecul parțial al acestor programe de tematizare a fenomenului științific au făcut ca ele să constituie polul negativ al dinamicii concepțiilor epistemologice. Polul pozitiv și, în același timp, cealaltă axă de referință a dinamicii epistemologice l-a constituit noul stil al cunoașterii științifice. Într-un efort sintetic remarcabil Ilie Pârvu stabilește următoarele dimensiuni ale stilului științei contemporane (3.2.):

a) stilul de gîndire sintetic-integrativ al științei secolului al XX-lea. Deși acesta nu este și singurul mod de gîndire științifică, ci numai unul dintr-o întreagă constelație neomogenă (mai există și alte stiluri, repartizate diferențiat și inegal în disciplinele științifice actuale, cum ar fi: gîndirea structural-axiomatică, evoluționistă, istorică, statistică, organizațională, arhitecturală etc.) el este totuși cel mai remarcabil. Modul de gîndire sintetic-integrativ reflectă cel mai bine mutațiile din știința contemporană, indicînd depășirea fazei atomist-analitice, însoțită de un fel de alexandrinism filosofic, printr-o abordare holistă care a condus la apariția unor discipline de graniță, la unificarea internă a domeniilor clasice ale științei, la apariția unor discipline cu profil prin excelență integrativ ca semiotica, cibernetica, teoria sistemelor, teoria informației etc., la trecerea de la cercetările unidisciplinare la cele interdisciplinare într-o viziune antireducționistă la nivelul teoretic și al fundamentelor științei, la întrepătrunderea și influențarea reciprocă a cercetărilor fundamentale cu cercetările aplicate, a celor teoretice cu cele tehnice și socio-umane.

b) Expansiunea matematicii în aproape toate domeniile de cercetare care au părăsit studierea aspectelor substanțiale trecînd la studierea celor relaționale, structurale și sistemice. Acest fapt trebuie pus în legătură cu trecerea matematicii de la studiul aspectelor cantitative la cele calitative și întrarea ei (alături de logică, analiza sistemică, teoria informației, cibernetică, teoria jocurilor) în rîndul științelor structurale (cf. Weizsäcker, Gr. C. Moisil, vezi 3.1.). Această trecere este ilustrată de cele cîteva revoluții succesive pe care le-a cunoscut matematica în secolul nostru: revoluția structuralistă, revoluția categorială, revoluția calculatoarelor și extinderea evasitotală a domeniilor de aplicație ale matematicii (cf. 3.1.).

c) Integrarea în creația și construcția științifică a perspectivei istorice, marii savanți ai secolului nostru manifestînd un viu interes pentru istoria științei lor, interes deloc întîmplător căci una din dimensiunile constituirii științei neclasice este retrospectiva istorică [1]. După Heisenberg, care vede faza postparadigmatică a științei ca o succesiune de teorii științifice închise, va trebui să acceptăm teza că vechile teorii participă la edificarea noilor teorii, că ele se înscriu drept cazuri-limită, în limbajul permanent al științei constituind un a priori pentru teoriile ulterioare („cunoașterea prealabilă" [2]). Sau, cum arăta Pierre Duhem, dat fiind că între enunțurile unei teorii date și experiență nu există un mecanism de traducere complet neambiguu, determinat numai de experiment și logică, în construcția corectă a unei teorii și în justificarea unei ipoteze fizice, fizicianul trebuie să se dovedească și epistemolog, iar ca epistemolog, și istoric al științei. În cadrul oricărei teorii (C. F. von Weizsäcker, Th. S. Kuhn, W. Heisenberg) componenta semantică (testarea, selecția și validarea ipotezelor și a teoriilor științifice, evaluarea și justificarea lor etc.) impune un recurs la istorie, căci ideea istoricității sau a temporalității receptării teoriilor, necesitatea introducerii considerațiilor temporale în logica științei este o idee tot mai larg admisă. Într-o viziune în care teoriile științifice sînt tot mai mult înțelese ca entități istorice, evoluția, reflecția metodologică și istoria științei merg mînă-n mînă. În acest sens P. K. Feyerabend a distrus mitul metodologic al comparării abstracte a teoriei cu experiența și a arătat rolul euristic al istoriei științei pentru știința actuală nu numai în etapele revoluționare (cum vedea

[1] cf. B. G. Kuznețov, *Rațiune și ființare*, București, Edit. politică, 1979. Aceasta a fost una din ideile predilecte ale reflecțiilor epistemologice ale lui Einstein, Heisenberg ș.a. Pentru Heisenberg vezi *Pași peste granită*, București, Edit. politică, 1977 passim sau volumul *La nature dans la physique contemporaine*, tradus de editura franceză Gallimard.

[2] cf. Hempel, *Elements d'épistemologie*, Paris, A. Colin, 1974, p. 133 și urm. și cap. 6.

Th. S. Kuhn) ci și în vederea deblocării posibilităților intelectuale care au fost excluse prin dialectica adoptării unei scheme conceptuale. În astfel de cazuri avem perspectiva inversă, de reconstrucție a trecutului științei prin prezentul ei.

De aici se poate conchide că separarea dintre istoria științei, filosofia științei și știința însăși își pierde complet sensul și că se impune o istoricizare a epistemologiei însăși, care dacă vrea să aibă un caracter științific-empirist trebuie să se constituie ca un set de ipoteze asupra istoriei științei (cf. 8.1). La rîndul ei, istoria științei, care a contribuit la fel de mult ca și teoria relativității sau mecanica cuantică la constituirea unei noi viziuni epistemologice și a unui nou concept al științei (M. Hesse), și-a modificat statutul, metodele și tipurile de discurs transformîndu-se dintr-o prelungire a unei activități de altă natură (științifică sau filosofică) într-o cercetare cu obiective, norme și valori proprii, autonome și a intrat astfel în stadiul ei teoretic de dezvoltare influențînd și fiind influențată de celelalte abordări ale științei: logică, metodologică, sociologică (cf. 8.2.).

d) Creșterea rolului teoretizării și constituirea numeroaselor discipline ca teoria relativității, mecanica cuantică, teoria informației, teoria sintetică a evoluției, gramaticile structural generative, matematica structurală ș. a. , creștere legată și ea de ridicarea la un nivel superior a matematizării științei, reprezintă o altă trăsătură stilistică a științei contemporane.

e) Ponderea sporită pe care o dobîndește știința aplicată în cadrul cercetărilor actuale și de asemenea

f) interacțiunea științei cu tehnica și tehnologia. Știința aplicată și tehnologia au evoluat în ultima perioadă de timp de la nivelul empiric la cel al teoretizării și scientizării, interacționînd cu știința fundamentală. Devenite activități relevante din punct de vedere metodologic și filosofic, asupra lor s-au efectuat studii previzional-normative, dat fiind că astăzi cercetarea fundamentală interacționează cu și influențează societatea mai mult prin tehnologie și cercetarea aplicată decît prin conținutul reprezentărilor despre lume. Frontierele dintre știința pură, știința aplicată și tehnologie s-au șters în bună parte, ele deschizîndu-se, printr-un feed-back permanent, într-un spectru larg cuprins între „meștereala ingenioasă" (tehnologia) la un capăt și cercetarea fundamentală la celălalt (vezi 6.1.). Deși distincția știință fundamentală — știință aplicată se poate trasa în destule cazuri, ea este totuși esențial una de grad astfel că a devenit mult mai operantă distincția *cercetare intensivă* (se caută legi fundamentale și teorii asupra naturii prin studierea amănunțită a unui număr mic de sisteme alese pe considerentele simplității, posibilității de generalizare și de izolare) — *cercetare extensivă* (în care avem de a face cu un număr mare de probleme variate și complexe cărora li se caută legătura cu teorii și principii deja bine cunoscute, probleme caracterizate prin intervalul de timp relativ scurt care se scurge între punerea și rezolvarea lor). Interacțiunea știință-tehnică este aproape „coplanară" în epoca contemporană devenind un factor important al potențării metodologice a cercetării fundamentale spre deosebire de știința clasică în care verificarea practică a teoriilor nu era același lucru cu aplicarea teoriilor în practică. (cf. 3.2). Astfel autorul subliniază încă un factor de relevanță epistemologică absent din teoria tradițională a cunoașterii.

Odată cu emergența parțială sau totală a acestor noi caracteristici ale științei la lumina clară a conștiinței filosofice și, pe de altă parte ca reacție la criza programului empirist-logic de reconstrucție a cunoașterii s-au constituit direcții noi în epistemologie. Primul tip a fost reprezentat de epistemologia naturalizată a lui Quine. Cu Quine ne aflăm oarecum în situația clasică a raportului dintre filosofie și știință, dar răsturnat: filosofia și știința sînt concrescute, filosoful și savantul plutesc în aceeași barcă, dar în timp ce în epoca clasică savantul escaladează fie și numai odată pe lună piscurile filosofiei (Descartes), acum, la Quine, filosoful plonjează în apele sărate ale științei. Al doilea tip de reacție a fost nenaturalist: este vorba de orientarea descriptivă, antinormativistă a noii filosofii a științei (N. R. Hanson, Th. S. Kuhn, P. K. Feyerbend, St. Toulmin ș. a.) sau de orientarea transcendentalistă (W. Stegmüller, J. D. Sneed, H. Putnam, P. Suppes, J. Hintikka, B. C. von Fraasen, E. Scheibe, J. Niiniluoto ș. a.) care încearcă un *mixtum compositum* între exigențele formaliste și normativiste ale concepției empiriste standard și reușitele descriptiviste ale școlii istorico-sociologice. (cf. 1.1., 1.2., 1.3.). Astfel cele trei continente ale epistemologiei contemporane: filosofia științei, istoria științei și sociologia științei sînt antrenate într-o deplasare unificatoare. Ele încearcă să depășească simplul transfer metodologic și tehnologic de concepte, modele, tehnici etc., vizînd un sistem conceptual propriu unificat. Un exemplu în acest sens poate fi formalismul lui Sneed și Stegmüller și cercetările antrenate de el (cf. 2.1, 2.2., 2.3 și 2.4.). Spre deosebire de epistemologiile clasice (de la Kant la Carnap și Popper) care se orientau după un singur tip de disciplină științifică, pe al cărei model se edificau, noile orientări din metaștiința actuală fac în mai mare măsură efortul să-și aproprieze realitatea că știința este o constelație neomogenă de discipline aflate în stadii diferite de maturizare (cf. 3.1. și passim). Acest efort a condus și la schimbarea temelor majore ale reflecției epistemologice. Una din temele devenite centrale, raționalitatea științei, a mers, pînă la un punct, din impas în impas: impasului reconstrucției

inductiviste a raționalității științei formulat de Hume (faimoasa „problemă a lui Hume" care limita problema obiectivității și universalității cunoașterii în științele factuale la raționamentul logic și la experiment), i-a urmat impasul logicii inductive a lui Carnap. Raționalitatea științei era determinată de Carnap numai în interiorul unor cadre logico-lingvistice favorizate (știința /vs/ pseudoștiința), iar toată problema pluralismului logic consta în alegerea unor asemenea cadre (cf. 4.1). Pentru Popper care postula caracterul permanent ipotetic al cunoașterii științifice, raționalitatea științei era dimpotrivă asimilată cu critica rațională; ea nu se mai lega de schemele logice-justificaționiste ale cunoașterii demonstrative, ci de creșterea cunoașterii conjecturale, adică de o aproximare din ce în ce mai bună a adevărului. Totuși și pentru Popper dacă metoda științei este dezbaterea critică, această metodă rămîne tot logica. Raționalitatea științei se definește la Popper prin unitatea trăsăturilor revoluționare și conservatoare ale progresului cunoașterii (cf. 4.2.). În schimb școala istorică consideră că întemeierea raționalității științei pe o definiție pre-concepută a științei are drept consecință blocarea unor perspective legitime de cercetare. Aceste viziuni pre-concepute nu au fost infirmate prin fapte științifice, ci, mai rău, ele s-au raportat la o știință fictivă. Din această cauză Feyerabend recomandă un „anarhism epistemologic", ceea ce înseamnă că numai circumstanțele concrete ale cercetării instituie raționalitatea și nu invers. Cu alte cuvinte el condamnă numai viziunile independente de context și nu orice reguli metodologice în general. Concepția sa contextualistă conduce dimpotrivă la multiplicarea regulilor metodologice și formularea unui principiu de toleranță epistemologică, singurul care se dovedește fertil pentru știință. Din cele spuse se poate conchide că spre deosebire de empirismul logic și Popper, Feyerabend adoptă principiul imanenței raționalității științei (cf. 4.3.). St. Toulmin propune o soluție mai amplă, integrativă a problemei considerînd că problema raționalității științei presupune o acțiune conjugată a dimensiunilor structurale, dinamice și aplicative ale științei. Concepția lui Th. S. Kuhn asupra problemei raționalității științei poate fi apreciată ca multidisciplinară și este inspirată de interacțiunea cunoașterii științifice cu contextul socio-cultural și instituțional. (cf. 4.4.). În acest sens trebuie să arătăm (cf. 7.1.) că luarea în considerare a raportului dintre contextul social și structurile cognitive a dus la înlocuirea alternativei internalism (Popper, Carnap) — externalism, la abordarea integrativă a fenomenului științific (cf. 7.1.). Situarea „producției" ideilor în cadrul lor istoric, social și pragmatic, viziunile „ecologice" asupra științei (Toulmin, Kuhn ș. a.) au dus și la importante restructurări în înțelegerea raportului dintre știință și tehnologie (cf. 6.2.), ca și, în epistemologia fizicii (a patra secțiune a cărții; vezi 17.1.2.3.4.) a raportului dintre conceptul de teorie închisă și stabilitatea transrevoluționară a cunoașterii (W. Heisenberg, C. F. von Weizsäcker și școala de la Starnberg). De exemplu studiile istorico-critice au propus „teza celor trei faze" ale evoluției relației știință-tehnologie. În prima fază (revoluția științifică din Renaștere) s-a constituit o unitate a științei cu tehnologia. Deviza era: *Scientia sine arte nihil est*. Exemple tipice ar fi opera lui Leonardo da Vinci, a lui Bacon și chiar „Discursul asupra metodei" al lui Descartes considerat un „reflex tîrziu" al acestui tip de teoretizare inseparabil de practica poetică (construcția artefactelor, tehnica). În faza a doua asistăm la o scindare a acestei unități și la autonomizarea laturilor ei. Tehnica s-a dezvoltat chiar independent de teoriile științei universitare sau academice, nu exista „cerere și ofertă" semnificative nici de o parte, nici de cealaltă. Tocmai acest tip de știință a inspirat separarea filosofiei științei de sociologia științei, adică studiul structurii epistemice a științei de studiul structurii ei sociale. Faza a treia (sfîrșitul secolului al XIX-lea și secolul al XX-lea) este caracterizată prin noul gen de relație între știință și tehnică, în care cunoașterea naturii și tehnologia tind spre unificarea la nivelul teoretic (vezi și supra, punctul (f)).

În privința modelului școlii de la Starnberg ne vom limita aici la aprecierea că spre deosebire de concepția structuralistă asupra teoriilor fizice (modelul Sneed-Stegmüller), ea dovedește o mai mare amploare filosofică, reușind să unifice (poate și datorită faptului că se bazează pe o analză conceptuală și nu pe un formalism logico-matematic) mai multe domenii diverse și viziuni relevante și adecvate epistemologic cum ar fi: concepțiile istoriste de tip Th. S. Kuhn dimpreună cu corectivele lor, aspecte viabile ale logicii și metodologiei cercetării și descoperirii științifice (vezi 5.1., 5.2.), problemele raportului știință fundamentală — știință aplicată — tehnologie, corectarea alternativei internalism-externalism, unitatea dintre descriptiv și normativ mai ales în domeniul politicii sociale a științei etc.

Viziunea structuralistă asupra teoriilor fizice (formalismul Sneed-Stegmüller ș.a.) care a dobîndit extinderi în multiple domenii, de la științele naturii (vezi 15.1.2.3. și char 16.1.2.3.) la științele socio-umane (vezi sict țiunea a V-a, 19.3.) s-a dovedit cu adevărat fertilă și utilă mai curînd în Naturwissenschaften unde a adus clarificări și a scos din adîncuri aspecte conceptuale importante, decît în Geisteswissenschaften. Cel puțin în cazul analizei *Capitalului* lui Marx, aplicarea modelului Sneed-Stegmüller a evidențiat mai curînd valoarea proprie a formalismului, decît a teoriei economice marxiste, în care o minte lucidă și perspicace cred că poate ajunge numai cu ajutorul analizei conceptuale mai departe și mai exact la țintă, lucru recunoscut oarecum

sub o altă formă atît de Ilie Pârvu cît și de Diederich și Fulda, principalii inițiatori ai cercetării sistemic-organizaționale ai operei marxiene. Desigur și analiza conceptuală, chiar atunci cînd este condusă de o inteligență pătrunzătoare, poate eșua dacă pornește de la premise nepotrivite. Este cazul lui Althusser și a lecturii sale structuralist-filosofice (deci anistorică și antipsihologistă) a „Capitalului". El ajunge la o mistificare și o fetișizare epistemologică a ceea ce la Marx se arată a fi, cum spunem noi, *diferența antropologică:* aceea dintre omul (individul) în-format sau pre-format social (în *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, în *Teze ad Feuerbach* și în *Ideologia germană)* și structura umană a societății sau omul structurat social *(„Capitalul").* Numele acestei fetișizări este la Althusser „tăietura epistemologică". Ea teoretizează *indistinct* un aspect teoretic *(diferența antropologică)* și unul psiho-social, de biografie personală a întemeietorilor marxismului (atît Marx cît și Engels au fost, prin forța împrejurărilor și prin caracterul novator al năzuințelor lor teoretice, niște autodidacți. De aceea ei au ajuns succesiv, „pe rînd" ca să spunem așa, la elaborarea tuturor aspectelor teoriei lor științifice și filosofice, a „diferenței antropologice" care caracterizează orice filosofie autentică a societății și a fortiori marxismul). Soluția conceptului de „diferență antropologică" în marxism nu poate fi o lectură structural-filosofică (aici vedem și rolul fast sau nefast pe care-l pot avea presupozițiile filosofice în știință — vezi și 9.1.), anistorică și antipsihologistă de tipul celei althusseriene (cf. 19.1.), ci tematizarea istoricității dialecticii individ-societate. Cheia *Capitalului* și a marxismului în genere ca filosofie socială constă într-o logică unitară a istoricității și nu în fictive „tăieturi epistemologice". Din acest punct de vedere ni se pare superioară interpretarea fenomenologică a gîndirii marxiene, deși ea are defectul major că conceptul de „formă de viață" este insuficient de analizat în fenomenologie, or tocmai formele vieții (social-umane) sînt obiectul predilect al analiticii lui Marx. Interesante, dar așa cum remarcă și autorul, păcătuind prin caracterul local, ne-global, sînt interpretările naturaliste („naturwissenschaftliche"), date unor legi și concepte ale *Capitalului* (cf. 18.3.). Trebuie subliniat însă că toate aceste interpretări, parțial reușite, parțial nu, au în comun meritul de a respinge criticile adresate marxismului de pe pozițiile logicii (empiriste a) științei, reproșurile de confuzie între normativ și descriptiv, între normativ-ideologic-critic ș.a.m.d.

În afară de o secțiune dedicată epistemologiei fizicii, una epistemologiei științelor sociale și cele două secțiuni de început dedicate epistemologiei generale, cartea lui Ilie Pârvu mai conține o secțiune mediană, nu lipsită de interes, despre epistemologia matematicii. Vom remarca trecerea cercetărilor logico-matematico-filosofice ale fundamentelor matematice spre cercetări de natură pur tehnică ca și deplasarea interesului spre dinamica creșterii teoriilor matematice și a problemelor legate de aplicarea matematicii pure în urma revoluțiilor pe care această știință le-a cunoscut în secolul al XX-lea (cf. supra: descrierea stilului științei contemporane (b). În urma acestora au apărut adevărate dileme epistemologice cum este cea generată de demonstrarea „teoremei celor 4 culori".

Stilul cărții este acela tipic al filosofilor științei, clar, concis, sec uneori, uneori cu pete de culoare date de expresii figurate sau mai puțin tehnice, cu spectru semantic mai larg și poate mai puțin precis, dar care ușurează o lectură care altfel ar deveni aridă. Dar și aici trebuie să remarcăm o relativă inflație de ghilimele, în modul de semnificare interpretativă propriu autorului. Vom releva însă, ca un merit al autorului, faptul că 10—20% din bibliografia citată demonstrează posibilitatea de acces a lui Ilie Pârvu la lucrări strict științifice din care extrage singur substanța filosofică.

Dincolo de aceste mici remarci, *Introducerea în epistemologie* a lui Ilie Pârvu, a cărui prezentare schematică am încercat-o aici, se prezintă ca o sinteză de primă valoare, prima într-un domeniu de deosebită efervescență a cercetării filosofice românești.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

CENTRUL INTER-UNIVERSITAR DE LA DUBROVNIK

Continuînd vechea tradiție a orașului Dubrovnik, gazdă din vechi timpuri a unor manifestări de apropiere spirituală între diverse culturi, Centrul Inter-Universitar, înființat aici în 1972—1973, a fost conceput în scopul de a reuni periodic reprezentanți ai Universităților din cît mai numeroase țări în vederea unui schimb de idei în disciplinele socio-umane. Folosind experiența interdisciplinarității obținută deja la nivel internațional de științele așa-zise exacte (ale naturii), douăzeci și una de Universități ale lumii au devenit în 1972 membre fondatoare ale Centrului de la Dubrovnik. Astăzi, 137 de universități din 30 de țări colaborează la activitatea științifică a Inter-Universității. Intenția organizatorilor este să realizeze o colaborare cît mai eficientă între specialiștii în cercetarea unor teme de importanță mondială în științele umanului și împărtășirea rezultatelor obținute, prin cursuri, unor absolvenți proaspeți ai învățămîntului superior. De la cele 4 cursuri cu 45 de lectori și 62 de auditori cu care s-a început, s-a ajuns astăzi la aproximativ 40 de cursuri cu 500 lectori și 700 auditori (pe an), la care se adaugă numeroase conferințe și simpozioane. Printre altele se țin cursuri de interes filosofic cu o tematică variată: Adevăr și cunoaștere; Teorie și raționalitate; Fundamente umaniste ale eticii; Ontologie și mit; Stilul — categorie istorică; Procesele sociale și noile tehnologii — pericol sau progres?; Interpretări sociale ale tehnicii; Efectul schimbărilor tehnologice asupra valorilor umane; Marxism și fenomenologie; Marxism și existențialism; Comunicare și societate; Între semantică și pragmatică; Antropologie și medicină; Metodologia dialectică în științele umane; Dialectică și logică; Aspecte filosofice ale teoriei cuantice; Filosofia științei și umanismul: Teorie și explicație; Explicație și progres științific; etc. Am citat doar o parte din titlurile de cursuri cu implicații filosofice, la care se adaugă manifestările dedicate lui Heidegger, Nietzsche, Jaspers, G. Lukács, E. Bloch sau E. Fromm.

Între numele celor ce au ținut prelegeri la Centrul Inter-Universitar de la Dubrovnik regăsim persoane și personalități cunoscute în lumea filosofică contemporană. Au venit aici o dată sau de mai multe ori la un curs sau altul: Paul Ricoeur, G. Gadamer, Rony Hare, Jürgen Habermas, G. H. von Wright, Günter Patzig, D. Føllesdal, R. Bubner, Aurelio Peccei, K. Lehrer, J. Lupek, W.H. Newton-Smith, James Brown, Katleen Wilkes, Evandro Agazzi, Lorenz Krüger, Ervin Laszlo, Richard Rorty, Srdan Lelas, E. Edwards, W. Krajevski, L. Tondl, Marta Feher, E. McMullin, W. Belzer, J. W. Watkins și alții.

În anul 1985, din țara noastră au fost invitați să țină prelegeri prof. univ. dr. Călina Mare de la Universitatea din Cluj și cercetător științific dr. Angela Botez de la Institutul de filosofie al Universității din București. Cele două vorbitoare au conferențiat despre „Bazele ontologice ale științei", în cadrul cursului de Filosofia științei.

A. B.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

Trimestrialul polonez de filosofie „Dialectics and Humanism" (care apare în limba engleză „cu asistența financiară a Universității Națiunilor Unite"), publică în nr. 1/1984 o selecție din materialele cu caracter filosofic prezentate la conferința internațională: *Dezvoltarea umană și socială în Europa. Perspective inter-regionale și globale*, care a avut loc la Varșovia între 4—8 iunie 1984. În rîndul contribuțiilor străine incluse în sumarul numărului figurează și textul lui Alexandru Tănase: „Cultura europeană între holocaustul nuclear și o filosofie umanistă a păcii".

★

Dintre publicațiile apărute recent sub egida U.N.E.S.C.O.-ului face parte și lucrarea colectivă *L'Etat au pluriel. Perspectives de sociologie historique*, 1985, reunind cercetări de prim rang ale unor sociologi, antropologi și politologi din diferite țări. Autorii studiilor incluse în volum încearcă să răspundă la o serie de întrebări privind natura, locul și rolul *statului* în lumea modernă: De ce există statul? De ce trebuie să i te supui? Se situează statul deasupra societății ca o instanță autonomă? etc. etc.

★

Revista „The Monist", vol. 67, nr. 4/1984 are drept temă generală: *Etica și lumea modernă*. Unele articole examinează aprofundat raportul dintre teoria etică și „etica aplicată", altele se ocupă de implicațiile și aspectele etice ale unor fenomene ale epocii, precum avortul, terorismul etc.

★

Fascicula nr. 2/1985 a cunoscutei reviste „Dialectica" (Elveția) publică o selecție din lucrările scrise ale unui simpozion pe tema: „Variabile ascunse și incertitudine cuantică", lucrări apărute — în ultimul deceniu — în publicația informală „Epistemological Letters", tipărită de Institutul metodei (Asociația F. Gonseth). Scopul selecției este de a face cunoscute dezbaterile interesante care au avut loc în simpozion, existența „Scrisorilor epistemologice" și interesul lor pentru cei care studiază fundamentele științei.

★

O conferință internațională pe tema *Arta și marile sisteme filosofice* va avea loc la Varșovia între 19—23 august 1986, organizată de Universitatea din Varșovia cu prilejul centenarului nașterii lui Wladislaw Tatarkiewicz.

★

„Filosofia păcii" este tema unei conferințe internaționale care va avea loc între 10—14 ianuarie 1986 în Polonia, organizată de revista poloneză „Dialectics and Humanism", sub auspiciile Comitetului național polonez al Congresului intelectualilor pentru un viitor pașnic al lumii. Iată subiectele ședințelor prevăzute în programul preliminar al conferinței: Filosofia păcii în Polonia — starea prezentă și de perspectivă; Cercetarea filosofică interdisciplinară asupra păcii în principalele centre din lume; Teoria formațiunilor social-economice ca istoriosofie verificabilă a păcii. Predicția viitorului: filosofiile, metodele, rezultatele; Responsabilitatea filosofilor pentru viitorul lumii; Diferite tipuri de relații interculturale și urmările lor: izolare — conflict — dialectica dominării și constrîngerii — dialog — universalism; Ideologia mișcării pentru pace și filosofia evoluției mondiale.

★

The Royal Institute of Philosophy va organiza — la Queen's University, Belfast (Anglia), între 11—14 sept. 1986, o conferință pe tema: *Filosofia morală și problemele contemporane*. Obiectivul principal al conferinței este de a corela reflecția filosofică asupra problemelor practice cu analiza fundamentelor teoretice ale judecății morale. Lucrările conferinței vor forma obiectul unui volum editat la Reidel — Olanda.

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXXII 1985

INDEX TEMATIC ȘI ALFABETIC

	Nr.	Pag.
TEORIE SOCIALĂ		
BAZAC ANA, Contribuția Partidului Comunist Român, a tovarășului Nicolae Ceaușescu la dezvoltarea creatoare a teoriei revoluționare	4	319
BAZAC ANA, Poporul — făuritor al istoriei	6	508
BORGEANU CONSTANTIN, Dialectica prezentului, trecutului și viitorului în programele Congresului al XIII-lea	1	17
CEAUȘESCU NICU, Tînăra generație — sursă de inspirație și acțiune politică	3	211
CHIRILĂ VIOREL, Observații privind statutul teleologic al praxisului	1	35
CIOTEA FLORIN, Unele caracteristici ale procesului de formare a omului nou	6	511
CLĂTICI OLIVIA, RÎPEANU GEORGE, Democrație și participare	2	111
DRAGOMIR ALEXANDRINA, Scop, previziune și responsabilitate în acțiunea umană	5	412
ENE HARALAMBIE, Conducerea — ca răspuns la schimbări	5	417
EPURE GHEORGHE, Cugetare și faptă revoluționară	4	307
EPURE GHEORGHE, Perspectivă dialectică și creativitate în domeniul teoriei	1	11
FLOREA ELENA, Concepția Partidului Comunist Român, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, despre patrie și patriotismul socialist	1	25
FLOREA ION, Sistemul politic și democrația socialistă	5	405
IANOȘI JANINA, Confruntări actuale în problematica utopiei	2	141
POPA-TIGHEL VIORICA, Perspectiva antropologică în abordarea ideii de libertate	3	226
POPESCU VASILE, Democrația socialistă și controlul social	2	123
RUS VASILE, O viziune dialectică, sistemică la temelia marilor înfăptuiri și perspective ale României	1	5
RUS VASILE, „Epoca Nicolae Ceaușescu" — ani de măreție înfăptuiri socialiste	4	312
ȘTEFAN EUGENIA, Concepția umanistă, revoluționară a tovarășului Nicolae Ceaușescu privind formarea omului nou și a personalității umane	1	30
ETICĂ, UMANISM, TEORIA CULTURII		
ANTONESEI LIVIU, „Matricea stilistică" — criteriu de tipologizare culturală	4	375
BANU ION, Cosmos, etos și fecunditate	4	331
BELLU NICULAE, Faptul moral ca dimensiune ontologică în structura acțiunii umane	1	40
BOBOC ION I., Conceptul de prejudecată. Definiții și delimitări	5	465
COBIANU ELENA, Demnitatea — conștiință a valorii de sine	3	214
GHEORGHE ELENA, Vocația umanistă a științei	2	118
GHIȚĂ SIMION, Cunoaștere și înțelepciune	3	240
GULICIUC VIOREL, Aspirația filo-sophos-ului	6	528
MORARU ION, Un model cibernetic al interiorizării normelor morale	6	548
POPESCU VASILE, Eticul și controlul social	3	218
SMIRNOV IOANA, MARGHESCU GEORGETA, Personalitate și cultură: dimensiuni ale procesului de enculturație	2	130
ESTETICĂ		
DELEANU FLORIN, O perspectivă semiotică asupra progresului în artă	2	146

	Nr.	Pag.
GNOSEOLOGIE, FILOSOFIA ȘTIINȚEI. LOGICĂ		
BIRIȘ IOAN, Totalitate și complementaritate	1	46
DAMIAN CORNEL, Reconstrucție și validare în biologia evoluționistă	6	534
DRUȚĂ FLORIN, Hermeneutica filosofică: orizont problematic și exigențe interpretative	2	134
FRĂȚILĂ ION, Caracteristici generale ale valorii	2	153
DUMITRU MIRCEA, Dinamica cunoașterii științifice — Aspecte antropologice	3	249
GĂLĂȚEANU OLGA, Pragmatica lingvistică	6	554
GHIDEANU TUDOR, Consonanță și înțelepciune	2	162
GUIAȘU MIRCEA, Lateralizare cerebrală și funcțiile cognitive	5	452
GULICIUC EMILIA, Cotidianitatea și universaliile	6	531
ILIESCU ADRIAN-PAUL, Ontologia umană ca „experiență fondatoare" pentru reconstrucția filosofică	5	425
MICLEA MIRCEA, Despre „silogismul practic"	3	253
MIHĂILESCU VINTILĂ, „Existența întru relație" și ideologia dezechilibrului	5	455
NEMECZ ALIN, Statutul erorii în istoria științei	3	257
OANCEA ARON, Cu privire la natura abstracțiilor și la rolul lor în știința teoretică	6	518
OPRESCU ION, Condiționarea comunicațională și lateralizarea cerebrală	5	457
PÂRVU ILIE, Concepte pragmatice în metaștiința contemporană	6	551
STAICU CONSTANTIN I, Principiul numerelor pozitive, întregi, minime	6	541
ZAMFIRESCU DEM. VASILE, Spre o definiție a antropologiei	5	449
DIN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI		
BOTEZ ANGELA, „Cîmpul stilistic" în dinamica științei	4	368
GHERAN-MEWEȘ ELENA, Luminism și radicalism revoluționar în marea răscoală populară de la 1784	4	54
* * * În loc de cronică filosofică la: I. D. GHEREA, *Eul și lumea*	2	175
MATEI DUMITRU, Lucian Blaga despre „conștiința filosofică"	4	348
MATEI DUMITRU, Cîteva observații asupra metafizicii lui Dimitrie Cuclin: teoria existenței	6	562
PĂIUȘAN ROBERT, Formarea unui gînditor: P. P. Negulescu 1889—1894 (Întregiri biografice)	1	62
PETRU CRISTIAN, Un construct teoretic neclasic: „orizontul ontologic"	4	358
VAIDA PETRU, O lectură paralelă: formă și comunicare la Tudor Vianu și la tînărul Lukács	5	435
STUDII DE ISTORIA FILOSOFIEI UNIVERSALE		
BĂLAN MARIN, Conceptele aristotelice de *materie* și *formă* în contextul problematic al *substanței*	3	261
FLONTA MIRCEA, Ontologie și cunoaștere științifică la G. Lukács	5	439
IANOȘI JANINA, Ernst Bloch — o tentativă marxistă de reabilitare a utopiei	3	233
MARGA ANDREI, Raționalismul metodic	4	339
NĂSTASE CRISTINA, Despre conceptul de *mens humana* în filosofia lui Spinoza	4	325
ROVENȚA FRUMUȘANI DANIELA, Recitindu-l pe C. S. Peirce sau pragmatica de la acțiune la interacțiune	6	558
SÎRBU MIHAELA, Gîndire și ființă la Parmenide	3	365
STOICA LENCAN GH., Concepția lui Gramsci cu privire la intelectualitate	5	443
CUGETĂRI, MAXIME, AFORISME		
* * * Mihai Eminescu despre viața socială și culturală a veacului său	5	460
* * * Seneca despre om, virtute și înțelepciune	2	169
* * * Ștefan M. Zeletin despre natura omenească	3	276
RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ		
GHEȚAN OCTAVIAN, Religia și morala în lumea contemporană	3	269
CUCIUC C., Sensuri și dimensiuni ale ateismului	4	381
GEORGESCU FLORIN, Dedublarea religioasă a existenței	1	72

Nr. Pag.

OPINII DESPRE CĂRȚI

AFLOROAIEI ȘTEFAN, Conversiuni în filosofia veacului XX. Linii ale pluralizării „diferenței ontologice" (Alexandru Boboc, *Filosofia contemporană. Marxismul și confruntările de idei în lumea contemporană*, București, 1982) 1 81

ECECC ALEXANDRU, Filosofia în epoca analizei limbajului (Andrei Marga, *Cunoaștere și sens. Perspective critice asupra pozitivismului*, București, 1984) 4 391

BOTIȘ GHEORGHE, Ethosul daco-geților în actualitate (Stelian Stoica, *Viața morală a daco-geților*, București, 1984) 5 471

CUCIUC C., Sincronizarea culturii românești cu cea europeană în secolul trecut (Ilie Bădescu, *Sincronism european și cultură critică românească*, București, 1984) 3 287

DUR ION, Pentru un alt Eminescu (Ilie Bădescu, *Sincronism european și cultură critică românească*, București, 1984; Al. Oprea, *În căutarea lui Eminescu gazetarul*, București, 1983) 3 280

GHEORGHIU DUMITRU, „Praxiologia formală" — un vast program de cercetare (Cornel Popa, *Teoria acțiunii și logica formală*, București, 1984) . . . 2 187

IANCU LUCICA, Logică și consonantism (Ștefan Odobleja, *Introducere în logica rezonanței*, Craiova, 1984) 1 84

IOAN PETRU, Limbaj și ontologie (Alexandru Boboc, *Confruntări de idei în filosofia contemporană*, București, 1983) 1 78

IOAN PETRU, Teoria acțiunii și logica ateoretică (Cornel Popa, *Teoria acțiunii și logica formală*, București, 1984) 2 190

MOROIANU EMIL, Estetica (* * * *Estetica*, București, 1983) 4 388

POPESCU VASILE, La izvoarele spiritualității morale a poporului român (Stelian Stoica, *Viața morală a daco-geților*, București, 1984) 5 469

ROȘCA I. N., Reflecții despre „cunoaștere și sens„ (Andrei Marga, *Cunoaștere și sens. Perspective critice asupra pozitivismului*, București, 1984) 4 393

SĂHLEANU VICTOR, Cartea și condiția culturală a omului (Eugeniu Sperantia, *Cartea despre carte*, București, 1984) 3 289

SMEU GRIGORE, Corelații estetice românești (Gheorghe Stroia, Vasile Morar, *Reevaluări estetice*, București, 1984) 5 474

TOTESCU DAN, O hartă a epistemologiei contemporane (Ilie Pârvu, *Introducere în epistemologie*, București, 1984) 6 570

REPERE BIBLIOGRAFICE

BĂDĂRĂU DAN, Scrieri alese, II, București, 1983 (S. H. Văleanu) 3 296

BOLLNOW FRIEDRICH, Studien zur Hermeneutik, München, 1982—1983 (Alexandru Boboc) 5 480

BOTEZATU PETRE, Constituirea logicității, București, 1983 (Viorel Chirilă) 3 294

BRENTANO FRANZ, Geschichte der mittelalterischen Philosophie im christlichen Abendland, Hamburg, 1980 (Alexandru Boboc) 2 198

* * * Defensio Francisci and De Dualitate tractatus Francisci Davidis (Cracoviae) Budapest, 1983 (I. S. Firu) 2 199

* * * Die Werke vom Karl Marx und Fr. Engels in China. Katalog und Auswahlbibliographie, 1984 (Alexandru Boboc) 5 479

DOBRESCU PAUL, Tehnocrație și putere politică, București, 1983 (Călin Anastasiu) 1 94

* * * Filosofia contemporană. Probleme, teorii și curente. Cercetare bibliografică, București, 1985 (S. M. Rădulescu) 5 477

GHEREA I. D., Eul și lumea, București, 1984 (Al. Boboc) 2 196

* * * Între antichitate și renaștere. (Gîndirea evului mediu. De la începuturile patristice la Nicolaus Cusanus), București, 1984 (Constantin Marin) . . . 2 197

KOSIDOWSKI ZENON, Povestirile evangheliștilor, București, 1983 (M. C.) 3 298

* * * Materia, spațiul, timpul în istoria filosofiei premarxiste, București, 1982 (Viorel Chirilă) 5 477

* * * Marx, contemporanul nostru, București, 1983 (Laurențiu Vasiliu) 1 91

NOICA CONSTANTIN, Trei introduceri la devenirea întru ființă, București, 1984 (Ion Dur) 5 478

PENATI GIANCARLO, L'anima. Itinerari filosofichi, Brescia, 1982 (N.I.M.) 1 99

* * * Phenomenologische Forschungen, Freiburg-München, 1982—1983 (Alexandru Boboc) 1 97

	Nr.	Pag.
* * * Perspectivă filosofică în abordarea fenomenelor sociale, Bucureşti, 1983 (Dumitru Gheorghiu)	1	89
* * * The Philosophy of Mathematics, în „The Monist", vol. 67/1984 (Adrian Miroiu)	2	200
TOTOK WILHELM, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Frankfurt a. M., 1981 (Alexandru Boboc)	3	299
ZHEXUE YANJIU („Studii de filosofie"), nr. 6—12/1984 (Viorel Isticioaia)	3	300

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

B. Al., Conferinţa internaţională Lukács	5	486
B. Al., „Socialismul şi pacea"	1	104
B. Al., „Teoria revoluţionară şi practica socială" (Dezbatere ştiinţifică)	4	395
BOBOC AL., G. Lukács — 100 de ani de la naştere (Dezbatere)	4	397
BOTEZ ANGELA, Seminarul „Filosofie şi ştiinţă"	4	395
CANDIESCU CĂLIN, „Direcţii fundamentale în logica contemporană" (Dezbatere)	1	100
F. E., 20 de ani de la Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român	5	482
F. E., În întîmpinarea celui de-al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român	1	100
F. E., Notă	1	102
F. E., Revoluţia ştiinţifică şi tehnică şi aplicaţiile ei	4	397
F. E., Sesiune de comunicări: „Istoria şi filosofia ştiinţei"	1	103
G. C., „Douăzeci de trepte ale împlinirii socialiste a Patriei"	5	484
I. P., Sesiune ştiinţifică (Iaşi)	2	204
M. C. B., „Participare, dezvoltare, pace"	5	485
* * * Scurte note şi informări	1	105
* * * Scurte note şi informări	2	206
* * * Scurte note şi informări	4	397
* * * Scurte note şi informări	5	486
* * * Scurte note şi informări	6	575
VALENTIN, AL., A XVII-a Conferinţă naţională a cercurilor ştiinţifice studenţeşti (dedicate celui de al XIII-lea Congres al Partidului Comunist Român)	2	201
* * * Corrigenda	4	400
NECROLOG: *MIHALACHE PETREA*	5	482

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

IMMANUEL KANT, **Logica generală**. Traducere, studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, 1985, 225 p., 19,50 lei.

ALEXANDRU DUȚU, **Humanisme, baroque, lumières : l'exemple roumain**, 1984, 146 p.

EMANUEL VASILIU, **Sens, adevăr analitic, cunoaștere**, 1984, 274 p., 17,50 lei.

TRAIAN GÎNJU, **Lumea morală (conexiuni)**, vol. II, 1984, 223 p., 9,25 lei.

* * * **Filosofie și religie în evoluția culturii române moderne, vol. I-II**. Studii și antologie de S. Ghiță și D. Ghișe, 1984, 361 p. + 408 p., 52 lei.

MIHAELA VLĂSCEANU, **Conștiință și cauzalitate**, 1985, 176 p., 10 lei.

LUCIAN CULDA, **Omul, cunoașterea, gnoseologia**, 1984, 337 p., 18,50 lei.

B. P. HASDEU, **Scrieri filosofice**. Ediție îngrijită, selecția textelor, studiu introductiv de Vasile Vetișanu, 1985, 503 p., 33 lei.

EDITURA UNIVERS

CONSTANTIN NOICA, **Trei introduceri la devenirea întru ființă**, 1984, 150 p., 7 lei.

VOLTAIRE, **Dialoguri și anecdote filosofice**, 1985, 526 p., 20,50 lei.

EDITURA EMINESCU

C. RĂDULESCU-MOTRU, **Personalismul energetic și alte scrieri**. Studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, text stabilit de Gheorghe Pienescu, 1984, 806 p., 64 lei.

CONSTANTIN ANTONIADE, **Opere**. Prefață, note și comentarii de Ion Mihail Popescu, 1985, 748 p., 60 lei.

GH. STROIA, V. MORAR, **Reevaluări estetice**, 1984, 194 p., 9,25 lei.

P. P. NEGULESCU, **Geneza formelor culturii**. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Z. Ornea 1984, 432 p., 30 lei.

AL. TĂNASE, Filosofia ca poesis sau dialogul artelor, 1985, 292 p., 13,50 lei.

EDITURA DACIA

AUREL CODOBAN, **Structura semiologică a structuralismului**, 1984, 400 p., 22,50 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

CONSTANTIN BARBU, **Rostirea esențială. Eseu despre reamintirea Ființei**, 1985, 189 p., 9,50 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Despre frumos și artă. Tradițiile gîndirii estetice românești**, 2 vol. Antologie. Ediție de texte, studii introductive și note de Vasile N. Morar, 1984, 659 p., 16 lei.

ANTONIO BANFI, **Filosofia artei**. Trad. de Smaranda Bratu Stati. Prefață de Al. Tănase, vol. I—II, 327 + 238 p., 1984, 26 lei.

ION IANOȘI, **Sublimul în artă** (Un drum în cultura lumii), 1984, 385 p., 18 lei.

EDITURA ALBATROS

SOLOMON MARCUS, **Timpul**, 1985, 386 p., 19 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ

GHEORGHE AL. CAZAN, **Istoria filosofiei românești**, 1984, 378 p., 34 lei.

EDITURA MERIDIANE

RAYMOND BLOCH, JEAN COUSIN, **Roma și destinul ei**, 2 vol., 1985, 358 + 455 p., 44 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA POLITICĂ

Din gîndirea social-politică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Educația revoluționară, materialist-științifică — parte integrantă a procesului de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste, a omului nou, constructor al socialismului și comunismului**, 1985, 208 p., 10 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Revoluția socialistă — proces continuu de înălțare spre stadiile superioare ale civilizației materiale și spirituale comuniste**, 1985, 247 p., 11,50 lei.

Din gîndirea filosofică a Președintelui României NICOLAE CEAUȘESCU, **Rolul conștiinței înaintate în construirea societății socialiste**, 1984, 191 p., 11 lei.

* * * **Ideologie și contemporaneitate**. Coordonator : Ion Florea, 1984, 286 p., 16 lei.

ALVIN TOFFLER, **Al treilea val**. Trad. de Georgeta Bolomey, Drăgan Stoianovici. Prefață de Ioniță Olteanu, 1984, 684 p., 30 lei.

* * * **Creație valorică și acțiune**. Coordonatori : Grigore Smeu și Ion Tudosescu, 1984, 318 p., 15 lei.

* * * **Filosofia fizicii**. Coordonatori : Ioan Iovițu-Popescu, Alexandrina Pârvu, 1984, 376 p., 18 lei.

ANDREI MARGA, **Cunoaștere și sens. Perspective critice asupra pozitivismului**, 1984, 256 p., 14,50 lei.

C. I. GULIAN, **Antropologia politică și geneza ideologiilor**, 1984, 142 p., 7 lei.

B. M. KEDROV, **Texte selectate**. Studiu introductiv de acad. Cristofor Simionescu, 1984, 223 p., 16 lei.

* * * **Sistemul politic al capitalismului contemporan**. Coordonatori : Ovidiu Trăsnea, Marin Neagu, 1984, 318 p., 17 lei.

* * * **Microelectronica și societatea. Raport către Clubul de la Roma**. Coordonatori : Günter Friedrichs, Adam Schaff. Cuvînt înainte de Mihai Drăgănescu, 1985, 468 p., 19,50 lei.

ILYA PRIGOGINE, ISABELLE STENGERS, **Noua alianță. Metamorfoza științei**. Colecția „Idei contemporane", 1984, 421 p., 18 lei.

STEVEN WEINBERG, **Primele trei minute ale Universului. Un punct de vedere modern asupra originii Universului**, 1984, 215 p., 15 lei.

MARIO BUNGE, **Știință și filosofie**, 1984, 456 p., 22 lei.

AL. TĂNASE, **Umanismul și condiția umană în civilizația contemporană**, 1985, 300 p., 16 lei.

MIHAIL FLORESCU, **Enigmele și paradigmele materiei**, 1984, 336 p., 14,50 lei.

NICOLAE ANGHEL, **Geopolitica — de la ideologie la strategie politică militară**, 1985, 132 p., 6 lei.

RADU FLORIAN, **Dialog cu secolul nostru**, 1984, 208 p., 11 lei.

* * * **Semnificație și comunicare în lumea contemporană**. Dezbatere, antologare și îngrijire de Solomon Marcus, 1985, 323 p., 16 lei.

EDITURA ACADEMIEI

MIHAI EMINESCU, **Opere, vol. XI și vol. XII. Publicistică**, 1984, 1985, 668 p., 628 p., 89 lei și 93 lei.

* * * **Istoria filosofiei moderne și contemporane**. Vol. I (De la Renaștere la epoca „luminilor"), 1984, 575 p., 57 lei.

* * * **Istoria filosofiei românești**. Vol. I. Ediția a II-a revăzută și adăugită. Coordonatori : Dumitru Ghișe și Nicolae Gogoneață, 1985, 832 p., 79 lei.

MIRCEA FLONTA, **Perspectivă filosofică și rațiune științifică. Presupoziții filosofice în știința exactă**, 1985, 392 p., 24,50 lei.

* * * **Praxiologie și logică**. Coordonator : Cornel Popa, 1984, 199 p., 13 lei.

* * * **Estetica**. Coordonatori : Marcel Breazu, Ion Ianoși, Grigore Smeu, Ion Toboșaru, 1983, 582 p., 75 lei.

REV. FILOS., XXXII, 6, P. 491—580, BUCUREȘTI, 1985

ISSN 0034—8262

I. P. Informația c. 1595

43 503

Lei 30